SAPIENTIA FIDEI

Serie de Manuales de Teología

Cristología

Olegario González de Cardedal



PLAN GENERAL DE LA SERIE

Teología fundamental

3 *Dios, horizonte del hombre,* J. de Sahagún Lucas (publicado)
5 *Patrología,* R. Trevijano (publicado)
9 *Historia de la Teología,* J. L. Illanes e I. Saranyana (publicado)
14 *Introducción a la Teología,* J. M.ª Rovira Belloso (publicado)
19 *Fenomenología y filosofía de la religión,* J. de Sahagún Lucas (publicado)
Teología de la revelación y de la fe, A. González Montes

Teología sistemática

1 *Teología del pecado original y de la gracia,* L. F. Ladaria (publicado)
10 *Mariología,* J. C. R. García Paredes (publicado)
16 *La pascua de la creación,* J. L. Ruiz de la Peña (publicado)
18 *Eclesiología,* E. Bueno de la Fuente (publicado)
El misterio del Dios trinitario, S. del Cura
24 *Cristología,* O. González de Cardedal (publicado)
Antropología teológica y fundamental, A. Martínez Sierra

Teología sacramental

2 *Penitencia y Unción de enfermos,* G. Flórez (publicado)
4 *Tratado general de los sacramentos,* R. Arnau García (publicado)
6 *La liturgia de la Iglesia,* J. López Martín (publicado)
11 *Orden y ministerios,* R. Arnau García (publicado)
12 *Matrimonio y familia,* G. Flórez (publicado)
22 *Bautismo y Confirmación,* I. Oñatibia (publicado)
23 *Eucaristía,* D. Borobio (publicado)

Teología moral

8 *Moral fundamental,* J. R. Flecha Andrés (publicado)
15 *Moral socioeconómica,* A. Galindo (publicado)
Moral de la persona, J. R. Flecha Andrés
Moral sociopolítica, R. M.ª Sanz de Diego

Teología pastoral y espiritual

7 *Teología espiritual,* S. Gamarra (publicado)
13 *Teología pastoral,* J. Ramos Guerreira (publicado)
Pastoral catequética, A. Cañizares

Historia y arte

17 *Arqueología cristiana,* J. Álvarez Gómez (publicado)
20 *Historia del arte cristiano,* J. Plazaola (publicado)
21 *Historia de las religiones,* M. Guerra Gómez (publicado)
Historia de la Iglesia. I: *Antigua,* J. Álvarez Gómez
Historia de la Iglesia. II: *Media,* J. Sánchez Herrero
Historia de la Iglesia. III: *Moderna,* J. García Oro
Historia de la Iglesia. IV: *Contemporánea,* J. M.ª Laboa

CRISTOLOGÍA

POR
OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDEDAL

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS
MADRID • 2001

Con licencia eclesiástica del Arzobispado de Madrid (20-X-2000)

Don Ramón de la Cruz, 57. Madrid 2001
Depósito legal: M. 813-2001
ISBN: 84-7914-563-3
Impreso en España. Printed in Spain

ÍNDICE GENERAL

Págs

TERCERA PARTE

LA PERSONA Y LA MISIÓN DE CRISTO. CRISTOLOGÍA SISTEMÁTICA

PRÓLOGO

I

Este libro es un manual de cristología. Debería, por tanto, ofrecer los saberes fundamentales que la reflexión teológica, hecha desde la fe con la ayuda de las distintas ciencias auxiliares (exégesis, historia, filosofía, ciencias sociales...), ha logrado sobre Cristo: su existencia, persona, misión, interpretación en la Iglesia a lo largo de los siglos, presencia actual en la conciencia de los hombres, repercusión sobre la historia posterior (el pensamiento, la moral, la cultura, la acción humana...) y, finalmente, su permanente capacidad de engendrar esperanza y salvación.

La cristología sistemática o dogmática supone la fe, como don de Dios, que es luz para la inteligencia y potencia para la voluntad. Ella va precedida o acompañada de otras tres formas de cristología: la histórica, la fundamental y la filosófica. Cada una de ellas tiene su objetivo, método y género literario propios. Son diferentes entre sí pero no son separables. La *cristología histórica* estudia los hechos de la vida de Jesús en su medio geográfico, cultural, religioso y social, a la luz de los documentos, monumentos y tradiciones existentes, relacionándolas con las de otros medios humanos contemporáneos. La *cristología fundamental* indaga los signos que acompañan la existencia de Jesús y que nos permiten reconocerlo como revelación de Dios, haciéndole creíble a él y creíble a Dios desde él. La *cristología filosófica* muestra qué dimensiones del ser, del hombre y de la historia, se esclarecen a la luz de la singularidad indisoluble de Jesús, en cuanto universal concreto. En la idea, figura, relato y drama de Cristo, los filósofos han visto inscrita la clave del ser. Nada extraño, si se recuerda que todas las cosas están creadas en, por y hacia Cristo (ἐν αὐτῷ, δι'αὐτοῦ, εἰς αὐτόν [Col 1,16]). Su presencia troquela y llena, guía y llama a toda la realidad.

Frente a ellas, la *cristología dogmática* presupone la revelación como gesta positiva de Dios en la historia de Israel con su punto cumbre en la persona de Cristo, a la vez que la fe como principio de conocimiento, tal como una y otra (revelación y fe) vienen vividas, transmitidas e interpretadas en la Iglesia concreta. Donde no existen estos presupuestos (revelación de Dios y fe del hombre) no hay teología. La historia de las religiones, la filología bíblica, la antropología cultural... son ramas del saber, que el teólogo debe conocer, pero

la inteligencia específica de la realidad cristológica que éste ofrece tiene fundamentos propios. Él cuenta con los principios de la revelación divina (Sagrada Escritura), con los órganos de la transmisión eclesial (liturgia, sentido de la fe en los creyentes, tradición conciliar, autoridad episcopal, magisterio teológico), con los principios objetivos de la existencia cristiana (el Espíritu Santo, los sucesores de los apóstoles) y con los subjetivos (los carismas comunitarios y los dones teologales propios de cada creyente). El teólogo sistemático ofrece así inteligencia interna y razón externa de la propia fe, ya que el fundamento para el creer no se descubre desde fuera de la realidad creída sino adentrándose en ella, lo mismo que no se conoce a la persona en difidencia o sospecha contra su propia interpretación sino otorgando confianza a su testimonio y dando crédito a su propia autocomprensión que, por supuesto, habrá que ponderar críticamente, pero en actitud de discernimiento objetivo y no de apoderamiento dominador.

II

Un manual debe guiar al centro de las cuestiones tratadas, presentando de manera clara y fundamentada los saberes que se han acreditado en la comunidad teológica. Cuestiones menores y opiniones propias pertenecen a otro lugar. Las cuestiones centrales de la cristología son las siguientes: quién fue, cómo vivió y murió Jesús (historia, acción, destino); cuál fue el secreto de su persona, el contenido de su doctrina, las experiencias que los hombres hicieron con él a la vez que los signos que Dios hizo en su favor, desde los milagros a la resurrección (relación con Dios, identidad personal, ser); cuál ha sido hasta ahora su función y cuál sigue siendo hoy su significación para la humanidad (misión). Estas tres cuestiones primordiales han guiado la organización de la materia en tres partes: *Historia* (quién fue), *Persona* (quién es), *Misión* (qué ofrece a los hombres).

La estructura sistemática que Santo Tomás dio a la cristología en la III Parte de su *Suma Teológica* (1274) ha perdurado casi intacta hasta nuestro siglo (1951). La nueva conciencia histórica, la exégesis crítica, el diálogo con las filosofías, las rupturas históricas y sociales, el Concilio Vaticano II, las dos guerras mundiales, el pluralismo ideológico y religioso actual... han creado una situación nueva, que nos obliga a repensar los problemas desde su origen y raíz. Pero aún no hemos logrado una integración, que decante y coordine esas perspectivas nuevas en una sistematización comúnmente aceptada. A todo lo anterior se añade la extensión del cristianismo a nuevos continentes y el encuentro de la Iglesia con sus culturas y religiones, a

partir de las cuales surgen nuevas preguntas y son necesarias nuevas respuestas. Sobre ese fondo histórico, la propuesta actual se contenta con una presentación de lo esencial cristológico, tal como se ofrece en el Símbolo de la fe, sin pretender alcanzar una visión sistemática que dé razón de la totalidad. Si es cierto que la verdad reclama el sistema, la fe no se fundamenta en ningún sistema. El que es el Camino, la Verdad y la Vida es anterior y superior a todo humano sistema de acceso, apropiación y dominación de la realidad, y por supuesto también superior a todo sistema teológico.

III

El siglo XX ha agitado de manera radical casi todas las cuestiones filosóficas, morales, sociales y religiosas. Esta reflexión ha repercutido sobre la teología creando horizontes nuevos para sus propios problemas. Cuatro han sido los nombres principales que desde fuera han provocado a la cristología: Kant, Hegel, Marx, Nietzsche. Con ellos se ha planteado de forma nueva la relación entre los dos polos siguientes: revelación divina y razón humana, cristianismo e historia, salvación de Dios y liberación mesiánica de los hombres, las bienaventuranzas evangélicas de Cristo y la felicidad del hombre. La cristología ha pensado a Cristo con ayuda de estos autores, en parte contra ellos y, en todo caso, queriendo ir más allá de ellos. La Iglesia ha pensado la fe en Cristo, la misión y la vida cristiana, en una necesaria fidelidad al origen, pero a la vez en una necesaria relación dialógica con el mundo. La verdad, que le fue dada de una vez para siempre por Cristo, la va escanciando el Espíritu Santo, al ritmo del crecimiento del hombre y del adentramiento de la propia Iglesia en las realidades que la fundan. Así el Espíritu da plenitud a la verdad de Jesús en el tiempo (Jn 16,13).

Hemos presentado los grandes momentos y autores de la cristología: desde la Patrística a nuestros días. *El cristianismo es historia, tradición y tiempo; y por ello requiere memoria, experiencia y esperanza.* Sólo quien se ha familiarizado con los tres mil años que van desde la vocación de Abrahán hasta el Jubileo de este fin de siglo, tiene capacidad para percibir enteras la plenitud, belleza y verdad de Cristo. Por eso hemos citado entre otros a San Ireneo y Orígenes, San Agustín y Teodoro de Mopsuestia, San Anselmo y Santo Tomás, El Cartujano y Santa Teresa, San Ignacio de Loyola y Lutero, Bérulle y Pascal, Newman y Möhler, Blondel y Lagrange, Rahner y Balthasar... Aparecen en estas páginas como testigos de lo que Cristo ha significado para la vida, el pensamiento y la acción humanas en diversas culturas, geografías y horizontes de experiencia humana.

La teología en nuestro siglo ha crecido en diálogo con los gigantes del pensamiento y de la acción. Podríamos distinguir diez momentos diversos, cada uno con su gloria y sus límites, pero a los que hoy hay que volver la mirada para pensar a Cristo a la altura del tiempo. Son el liberalismo teológico o protestantismo cultural (Harnack, Troeltsch), la teología dialéctica (Barth, Brunner, Gogarten), el existencialismo teológico (Bultmann), la teología trascendental (Rahner), la inversión de las perspectivas clásicas a la luz de los trascendentales del ser (teoestética, teodramática y teológica de Balthasar), hermenéutica (Heidegger, Gadamer, Ricoeur), filología, sociología, estructuralismos (métodos histórico-críticos de la exégesis), movimientos liberadores (descolonizaciones múltiples, teología de la liberación, feminismos), reacción contra el pensamiento de la totalidad (Levinas), encuentro del cristianismo con las grandes culturas y religiones del mundo (inculturación y teoría pluralista de las religiones), reacción frente a los ideales, relatos y proyectos de la Modernidad en el mismo momento de la crisis de la Ilustración, de la mundialización de la conciencia y del comercio (posmodernidad), nuevos movimientos y experiencias de Iglesia. Sobre este fondo se *tiene que pensar a Cristo, como revelador de Dios y salvador absoluto* de la vida humana. Pero en un manual apenas se puede hacer otra cosa que enunciar hechos y tareas. No sería poco percatarnos de la magnitud del quehacer.

IV

Todo libro se elabora desde unas intuiciones fundamentales, que le sirven de marco para interpretar los datos objetivos. Nos han guiado, como convicciones básicas, las palabras siguientes:

— *Historia.* Cristo y el cristianismo son un hecho, no sólo una idea, programa o promesa especulativa. Los hechos históricos están en la base de la fe, aun cuando por sí solos no basten para engendrarla ni para justificarla. Contra toda fantasía, ideología o poder, la fe en Cristo siempre ha remitido y ha renacido desde aquella historia constituyente. *La fe «su-pone» (= tiene debajo como su fundamento) la verdad y la verificación de unos hechos.*

— *Signos.* Hay hechos históricos, hechos eternos y hechos absolutos. Los hechos-signo tienen una intencionalidad específica, al ofrecerse como revelación de Dios e invitación a la fe. Reclaman la atención y decisión del hombre; le ponen ante la llamada de un ser personal, que da testimonio de sí y espera una respuesta. El cristianismo no nace sólo de hechos positivos ni de silogismos perfectos, que venzan nuestra razón. Hay que pensar, ponerse en juego, prefe-

rir, arriesgar la existencia. La fe en Cristo, como las cuestiones de la verdad, de la justicia y del futuro, se esclarece viviendo, con razón y corazón, por predilección. *La fe supone el testimonio personal de hechos y la interpretación de su sentido.*

— *Encuentro.* El cristianismo se inicia en el diálogo personal de Jesús llamando a sus discípulos y se consolida en el encuentro del Resucitado con los que iban camino de Emaús, con Pablo hacia Damasco y con todos los que a lo largo de la historia le han reconocido al oír su palabra y al partir el pan en la eucaristía. Encuentro que es revelación de él e identificación de ellos. Sin tal presupuesto (ser encontrados-encontrarle) no son posibles ni la fe ni la cristología. A Cristo como a toda persona no se lo comprende como a una idea, no se maniobra con él como se manipula un objeto, no es demostrado como un postulado sino reconocido como un sujeto, aceptado como gracia y correspondido en amor. En él se da y se dice Dios mismo al mundo. *La fe supone decisión ante Alguien; es consentimiento al Misterio.*

— *Comunidad.* Cristo no ha existido nunca solo, ni en su interioridad más profunda abierta al Padre y al Espíritu, ni en su historia externa, ya que siempre ha tenido seguidores y amigos, confesores y mártires. La fe no es una idea que se enuncia ni una iniciativa que se propone, sino una realidad que nos ha sido dada y se testimonia, invitando a acogerla y a corresponder ante el propio Dios, su origen y contenido. Toda idea puede ser contradicha por otra idea; una persona no puede ser contradicha por ninguna idea. Cristo ha sido creído y acreditado por una comunidad incesante desde hace veinte siglos como Viviente y Vivificador. La Iglesia, comunidad de fe y celebración, de pensamiento y vida, hace posible el nacimiento permanente tanto de la fe en Cristo como de la cristología. Ella es su fuente, testimonio y garantía. Ante toda teoría hay que preguntar: ¿Quién la garantiza? ¿Quién se pone por ella? ¿Cuáles son sus credenciales y credentidad? *La fe supone integración en la Iglesia y ésta se propone como sostén a la fe.*

— *Existencia.* Cristo antes que una teoría presentó una praxis: la praxis de la oración, confianza y obediencia al Padre, de la misericordia y solidaridad con los hombres, la predicación de un mensaje y de la acción coherente con él, dando el bello testimonio en su favor ante Pilatos. El cristianismo es una comunidad de confesores y adoradores de Jesús, porque le reconocen como Mesías, Señor e Hijo de Dios, pero con la misma verdad es una comunidad de seguidores de su camino e imitadores de su forma de vida. Siguiendo sus huellas, estando con él y siendo como él, se sabe quién es. La acción en un sentido es el último lugar de la verdad; en otro sentido, en cambio, es el origen y la condición de la verdad. La verdad se hace real en el

amor (ἀληθεύοντες ἐν ἀγαπῃ [Ef 4,15]). *La fe supone amor y realización en la vida.*

La respuesta del hombre es prevenida y suscitada por la revelación de Dios, que se da a conocer en obras y palabras, por signos y profetas. Toda búsqueda de Dios por el hombre está precedida por el encuentro y visitación del hombre por Dios. Cristo como Hecho, Palabra y Persona es el lugar concreto de encuentro de Dios con el hombre. Por eso es el lugar necesario para el encuentro definitivo del hombre consigo mismo.

Estas convicciones guían y sustentan nuestra reflexión; estamos convencidos de que son las que han fundado desde siempre personalmente la fe en Cristo y legitimado racionalmente la cristología. Ellas sostienen la verdad y fecundidad creadora de la existencia cristiana, a la vez que la defienden tanto del idealismo y del positivismo vulgar como del dogmatismo y extrinsecismo esterilizante.

V

Este libro surge en el contexto de la historia occidental de los últimos cincuenta años. En ella arraigan sus preocupaciones, a ella quiere aportar luz y por ella está limitado. Otras voces conocedoras de otras culturas y continentes tomarán allí la palabra para hablar de Cristo con la verdad objetiva, que reclama un conocimiento riguroso, tanto del objeto como del sujeto oyente, a la vez que la incardinación en su forma de existencia. Desde aquí yo he querido ayudar a:

— comprender los orígenes cristológicos en una correlación crítica con el pasado y el presente *(historia y dogma);*

— discernir los complejos elementos teóricos y prácticos actuales que unas veces facilitan y otras dificultan la fe en Cristo *(experiencia humana y vida cristiana);*

— mostrar que la fe en él es un fermento de humanización y una potencia de salvación *(teoría y praxis).*

No es fácil saber lo que en un manual se debe poner u omitir del acervo inabarcable de saberes accesibles. Por otro lado la cristología en los Centros teológicos es vecina de otras asignaturas que estudian la misma materia: Teología fundamental, Introducción a los evangelios, Patrística, el Tratado sobre el Dios trinitario, Historia de los dogmas, Historia de la espiritualidad, Antropología teológica. ¿Qué debía ser tratado aquí como propio e indispensable y qué debía ser reservado a esas disciplinas? Dificultad parecida ofrece la bibliografía, hoy ya inabarcable. Cualquier lector informado echará de menos temas, libros, autores, que considera claves. Son los límites impuestos a un manual, y nos conformaríamos con no haber omitido lo

esencial. Por eso pedimos y agradecemos de antemano todas las sugerencias críticas que los lectores y colegas quieran hacer.

A ésta le han precedido otras obras del autor en las que desde distinta perspectiva se tratan estas y otras cuestiones: *Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología* (Madrid [3]1993); *Cuatro poetas desde la otra ladera. Prolegómenos para una cristología* (Madrid 1996); *La entraña del cristianismo* (Salamanca [3]2000). Le siguen: *Fundamentos de cristología* (Madrid 2001). Sus coordenadas objetivas son las de toda obra de teología; las vitales del autor son el Vaticano II y el fin de siglo. De aquel Concilio me ha quedado una convicción profunda: desde que Dios se encarnó en Cristo, uno de nosotros fue Hijo de Dios y uno de la Trinidad murió por los hombres —Dios, Cristo y el hombre van ya unidos y son inseparables, tanto en su realidad como en nuestra intelección de ellos—. Éste es el triángulo hermenéutico sin el cual todo lo siguiente resulta ininteligible.

Éste es un libro para leer y pensar, antes que para estudiar y aprender. Después de todo lo que la conciencia moderna ha significado para el cristianismo y de las transformaciones vividas en la Iglesia durante el último medio siglo, no se puede repetir miméticamente ni hacer una propuesta meramente bíblica, narrativa, positivista o dogmática de la fe. Debe ofrecerse una proposición a la vez reflexiva y fundamentadora. La demostración de la validez de la fe en Cristo no es algo exterior o anterior a ella sino simultáneo: la verdad y el sentido del contenido propuesto son en sí mismos su verdadera fundamentación. Por ello he intentado unir el dato positivo y la reflexión teórica, la tradición secular y la innovación actual, el rigor académico y la penetración espiritual.

Escribir un libro como éste es una tarea de vida. Me la han hecho posible tantos alumnos, lectores, amigos, compañeros profesores, bibliotecarios y personas cercanas. Ellos y ellas. No es posible nombrarlos a todos, pero tampoco es posible publicarlo sin levantar acta de su colaboración generosa, que cada uno bien conoce. A Dios y a ellos se lo devuelvo agradecido y a los lectores se lo entrego esperanzado.

Salamanca, 2 de octubre de 2000

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

I. REPERTORIOS BIBLIOGRÁFICOS

1. **Artículos de diccionarios y bibliografías**

Catholicisme; DBS; DCTh; DThC; HWPh; LTK$^{2-3}$; RGG; SM; TRE.
BUENO, E., «Cristología», en *Burgense* 34/1 (1993) 131-166.
HULTGREN, A. G., *New Testament Christology. A Critical Assesment and annotated Bibliography* (Westport, Greenwood 1988).
MULLER, G. L., «Christologie», en *Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik,* II (Paderborn 1995) 283-297 (Literaturverzeichnis).
SAGRADO CORAZÓN, E. DEL, «La cristología en los últimos años (1955-1961)», en *Salmanticensis* 10 (1963) 383-470.
XIBERTA, B. M., «Conspectus Bibliographicus», en *Tractatus de Verbo Incarnato. Pars II. Soteriologia* (Matriti 1954) 671-739.

2. **Boletines bibliográficos y recensiones**

Biblica (Roma).
Ephemerides theologicae Lovanienses (Leuven).
Gregorianum (Roma).
Nouvelle Revue Théologique (Namur-Bruxelles).
Recherches de Science Religieuse (Paris).
Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques (Paris).
Revue Thomiste (Toulouse).
Salmanticensis (Salamanca).
Theologische Literaturzeitung (Berlin).
Theologische Revue (Münster).

II. TEXTOS Y FUENTES

ALBERIGO, J.-JOANNOU, P.-LEONARDI, C.-PRODI, P., *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (Friburgi Brisgoviae 1962).
BELLINI, E. (ed.), *Su Cristo: il grande dibattito nel quarto secolo* (Milán 1977).
DENZINGER, H.-HUNERMANN, P., *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (Barcelona 1999).
DENZINGER, H.-SCHONMETZER, A., *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (Barcelona ^{36}1976).
FESTUGIÈRE, A. J., *Ephèse et Chalcédoine. Actes des Conciles* (Paris 1982).

GRANADO, G., *Los mil nombres de Cristo. Textos espirituales de los primeros siglos* (Madrid 1988).
HEILMANN, A.-KRAFT, H. (Hg.), *Texte der Kirchenväter nach Themen geordnet,* II (München 1963) 59-266.
LEONARDI, C., *Il Cristo. Testi teologici e spirituali in lingua latina da Agostino a Anselmo di Canterbury* (Roma 1989).
— *Il Cristo. Testi teologici e spirituali in lingua latina da Abelardo a San Bernardo* (Roma 1991).
— *Il Cristo. Testi teologici e spirituali in lingua latina de San Vittore a Caterina da Siena* (Roma 1992).
NORRIS, R. A. (ed.), *The christological Controversy* (Philadelphia 1980).
OHLIG, K. H. (Hg.), *Christologie.* I. *Von den Anfängen bis zur Spätantike* (Graz 1989); II. *Vom Mittelalter bis zur Gegenwart* (Graz 1989).
ORBE, A.-SIMONETTI, M., *Il Cristo. Testi teologici e spirituali dal I al IV secolo* (Roma 1990).
PETAVII, D., *Theologica Dogmata.* V/2. *De Incarnatione* (Paris 1866).
PONS, G. (ed.), *Jesucristo en los Padres de la Iglesia* (Madrid 1997).
SCHWARTZ, E. (ed.), *Acta conciliorum Oecomenicorum* (Argentorati-Berolini-Lipsiae 1914ss).
SIMONETTI, M., *Il Cristo. Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo* (Roma 1990).
TANNER, N. P. (ed.), *Decrees of the Ecumenical Councils* I-II (London 1990).
TRISOGLIO, F., *Cristo en los Padres de la Iglesia* (Barcelona 1986).
XIBERTA, B. M., *Enchiridion de Verbo Incarnato* (Matriti 1957).

III. OBRAS FUNDAMENTALES

1. **Católicas**

ADAM, K., *El Cristo de nuestra fe* (Barcelona 1972).
AMATO, A., *Jesús el Señor. Ensayo de Cristología* (Madrid 1998).
ARIAS REYERO, M., *Jesús el Cristo* (Madrid 1982).
AUER, J., *Jesucristo Hijo de Dios e Hijo de María* (Barcelona 1990).
— *Jesucristo Salvador del mundo-María en el plan salvífico de Dios* (Barcelona 1992).
BALTHASAR, H. U. VON, «El Misterio Pascual», en *Mysterium Salutis* III/2 (Madrid 1980).
— *Teodramática.* 3. *Las personas del drama. El hombre en Cristo* (Madrid 1993).
— *Teodramática.* 4. *La Acción* (Madrid 1995).
— *Teológica.* 2. *La Verdad de Dios* (Madrid 1997).
BORDONI, M., *Gesù di Nazaret Signore e Cristo. Saggio de cristologia sistematica* I-III (Roma 1982-1986).
— *Gesù di Nazaret. Presenza, memoria, attesa* (Brescia 1988).
BOUYER, L., *Le Fils éternel: Théologie de la Parole de Dieu et Christologie* (Paris 1974).

COLLINS, G. O., *Christology. A Biblical, Historical and Systematic Study of Jesus Christ* (Oxford-New York 1995).
DUCOCQ, CH., *Cristología. Ensayo dogmático sobre Jesús de Nazaret* (Salamanca [5]1985).
ESPEZEL, A., *Jesucristo. Vida y Pascua del Salvador* (Buenos Aires 1998).
FEINER, J. - LÖHRER, M. (ed.), *Mysterium salutis. Manual de Teología como historia de la salvación* III/1-2 (Madrid 1980).
FORTE, B., *Jesús de Nazaret. Historia de Dios. Dios de la historia. Ensayo de una cristología como historia* (Madrid 1983).
GIRONÉS GUILLÉN, G., *Cristología* (Valencia 1993).
GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Jesús de Nazaret. Aproximación a la Cristología* (Madrid [3]1993).
— «Problemas de fondo y problemas de método en la cristología a partir del Vaticano II», en *Salm* 22/3 (1985) 363-400.
— «Puntos de partida y criterios para la elaboración de una cristología sistemática», en *Salm* 23/1 (1986) 5-53.
— *La entraña del cristianismo* (Salamanca [3]2000).
GONZÁLEZ FAUS, J. I., *La humanidad nueva. Ensayo de cristología* (Santander 1994).
GONZÁLEZ GIL, M., *Cristo el misterio de Dios. Cristología y soteriología* I-II (Madrid 1976).
HÜNERMANN, P., *Cristología* (Barcelona 1997).
KASPER, W., *Jesús el Cristo* (Salamanca [10]1999).
KESSLER, H., «Cristología», en SCHNEIDER, T. (ed.), *Manual de teología dogmática,* I (Barcelona 1996).
MOIOLI, G., *Cristologia.* I. *Momento storico: letture delle fonti.* II. *Proposta sistemattica* (Milano 1989).
MÜLLER, G. L., «Cristología/Soteriología», en ID., *Dogmática. Teoría y práctica de la teología* (Barcelona 1998) 255-387.
— «Christologie. Die Lehre von Jesus dem Christus», en W. BEINERT (dir.), *Glaubenszugänge. Lehrbuch der katolischen Dogmatik* (Paderborn 1995) 3-300.
OCARIZ, F.-MATEO SECO, F.-RIESTRA, J. A., *El misterio de Jesucristo. Lecciones de cristología y soteriología* (Pamplona 1993).
RAHNER, K., *Escritos de Teología* I-VII (Madrid 1961-2000).
— *Schriften zur Theologie* VIII-XVI (Einsiedeln 1967-1984).
RAHNER, K.-THÜSING, W., *Cristología. Estudio teológico y exegético* (Madrid 1975).
SCHIERSE, F. J., *Cristología* (Barcelona 1983).
SCHILLEBEECKX, E., *Jesús. La historia de un viviente* (Madrid 1981).
— *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación* (Madrid 1983).
SCHMITT, J.-DORÉ, J.-LAURET, B., «Cristología», en B. LAURET (ed.), *Iniciación a la práctica de la teología.* II. *Dogmática* 1 (Madrid 1984) 137-416.
SERENTHÀ, M., *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre. Saggio di cristologia* (Torino 1986).
SESBOÜÉ, B., *Jesucristo el único mediador* I-II (Salamanca 1990).
— *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église* (Paris 1993).

SOBRINO, J., *Jesucristo Liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret* (Madrid 1991).
— *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas* (Madrid 1999).
SOLANO, J., «De Verbo incarnato», en *Sacrae Theologiae Summa,* III (Madrid 1956) 13-332.
WIEDERKEHR, W., «Esbozo de cristología sistemática», en *Mysterium Salutis* III/1 (Madrid 1980) 382-459.
XIBERTA, B., *Tractatus de Verbo incarnato* I-II (Matriti 1954).

2. **Ortodoxas**

BOULGAKOV, S. E., *Du Verbe Incarné (Agnus Dei)* (Paris 1943).
STANILOAË, D., *Orthodoxe Dogmatik,* II (Zürich 1990).
TREMBELAS, P. N., *Dogmatique de l'Église Orthodoxe Catholique,* II (Bruges 1967) 16-236.

3. **Protestantes**

ALTHAUS, P., *Die christliche Wahrheit* (Berlin 1958).
BAILLIE, D. M., *God was in Christ. An Essay on Incarnation and Atonement* (London 1986).
BARTH, K., *Kirchliche Dogmatik.* IV. *Die Lehre von der Versöhnung* 1-3 (Zürich 1953-1956).
BLOCHER, H., *Christologie* I-II (Vaux-sur-Seine 1986).
— *La Doctrine du péché et de la rédemption* I-II (Vaux-sur-Seine 1997).
BONHOEFFER, D., *¿Quién es y quién fue Jesucristo? Su historia y su misterio* (Barcelona 1971).
BRUNNER, E., «Die christliche Lehre von der Schöpfung und Erlösung», en *Dogmatik* III (Zürich 1972).
EBELING, E., *Dogmatik des christlicher Glaubens.* II. *Der Glaube an Gott den Versöhner der Welt* (Tübingen 1979).
GOGARTEN, F., *Jesus Christus Wende der Welt* (Tübingen 1967).
JÜNGEL, E., *Dios, misterio del mundo* (Salamanca 1984).
MOLTMANN, J., *El Dios crucificado* (Salamanca 1977).
— *El camino de Jesucristo. Cristología en dimensiones mesiánicas* (Salamanca 1993).
PANNENBERG, W., *Fundamentos de cristología* (Salamanca 1974).
— *Teología sistemática,* II (Madrid 1996) 301-499.
PRENTER, R., «Schöpfung und Erlösung», en *Dogmatik* II (Göttingen 1960).
SCHLINK, E., *Ökumenische Dogmatik. Grundzüge* (Göttingen 1983) 211-415.
TILLICH, P., *Teología sistemática.* II. *Jesús y la existencia* (Salamanca [3]1982).

SIGLAS Y ABREVIATURAS

I. LIBROS, DICCIONARIOS, REVISTAS Y COLECCIONES

Aproximación	O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesús de Nazaret. Aproximación a la Cristología* (Madrid [3]1993).
BAC	*Biblioteca de Autores Cristianos* (Madrid).
CFT	H. FRIES (ed.), *Conceptos Fundamentales de Teología* I-II (Madrid 1979).
Com IKZ	*Communio. Internationale Katholische Zeitschrift* (Paderborn).
Com RCI	*Communio. Revista Católica Internacional* (Madrid).
Conc	*Concilium* (Madrid).
Conf.	S. AGUSTÍN, *Las Confesiones* (Madrid 1974).
CTh	STO. TOMÁS, *Compendium Theologiae,* en *Opuscula Theologica.* I. *De re dogmatica et morali* (Romae 1975).
DBS	*Dictionnaire de la Bible* (Supplément) (Paris 1928ss).
DC	*Documentation Catholique* (Paris).
DCTh	*Dictionnaire critique de Théologie* (Paris 1998).
DENT	H. BALZ-G. SCHNEIDER, *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento* I-II (Salamanca 1996-1998).
DJG	*Dictionary of Jesus and the Gospels* (Illinois 1992).
Documentos	*Documentos de la Comisión Teológica Internacional. 1969-1996* (BAC, Madrid 1998).
DPAC	*Diccionario Patrístico y de la Antigüedad Cristiana* I-II (Salamanca 1991-1992).
DS	H. DENZINGER - A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum* (Barcelona-Freiburg i. B.-Roma 1965).
DSp	*Dictionnaire de Spiritualité* I-XVII (Paris 1937-1995).
DTD	W. BEINERT (ed.), *Diccionario de Teología Dogmática* (Barcelona 1990).
DThC	*Dictionnaire de Théologie Catholique* (Paris 1930ss).
EB	*Estudios Bíblicos* (Madrid).
EE	*Estudios Eclesiásticos* (Madrid).
ET	K. RAHNER, *Escritos de Teología* I-VII (Madrid 1961-1968).
ETL	*Ephemerides Theologicae Lovanienses* (Lovaina).

FZThPh	*Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie* (Freiburg 1954ss).
G	*Gregorianum* (Roma).
HDG	*Handbuch der Dogmengeschichte* (Freiburg-Basel-Wien 1951ss).
HWPh	J. RITTER-K. GRUNDER (dirs.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* I-VIII (Basel 1971-1992).
KD	K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik* I-IV (Zürich 1986-1993).
La entraña	O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña del cristianismo* (Salamanca ³2000).
LTK²	*Lexikon für Theologie und Kirche* I-IX (Freiburg in B. 1957-1965).
LTK³	*Lexikon für Theologie und Kirche* (Freiburg i. B. 1993).
LTNT	C. SPICQ, *Lexique théologique du Nouveau Testament* (Fribourg-Paris 1991).
MS	*Mysterium Salutis* I-IV (Madrid 1969-1984).
NRT	*Nouvelle Revue Théologique* (Tournai-Louvain-Paris).
P	B. PASCAL, *Pensées.* Édition Brunschvig (Paris 1960).
PG	J. P. MIGNE, *Patrologia graeca* (Paris 1857-1866).
PL	J. P. MIGNE, *Patrologia latina* (Paris 1878-1990).
RB	*Revue Biblique* (Paris).
RET	*Revista Española de Teología* (Madrid).
RGG	*Die Religion in Geschichte und Gegenwart* I-IV (Tübingen 1957-1962; [Register Band] 1965).
RSPT	*Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* (Paris).
RSR	*Recherches de Science Religieuse* (Paris).
RTL	*Revue Théologique de Louvain* (Louvain).
Salm	*Salmanticensis* (Salamanca).
SC	*Sources Chrétiennes* (Paris).
ST	STO. TOMÁS, *Summa Theologiae* (BAC, Madrid 1955).
SzTh	K. RAHNER, *Schriften zur Theologie* VIII-XVI (Einsiedeln 1967-1984).
TD	H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática* I-V (Madrid 1990-1996).
ThQ	*Theologische Quartalschrift* (Tübingen).
TRE	*Theologische Realenzyklopädie* I-XXXI (Berlin-New York 1977-1999).
TS	W. PANNENBERG, *Teología sistemática* I-II (Madrid 1992-1996).

TWNT	G. KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* I-IX (Stuttgart 1933-1973); X/1-2 ([Register Band] 1978-1979).
WA	M. LUTHER, *Werke. Kritische Gesamtausgabe* (Weimar 1983).
ZkTh	*Zeitschrift für katolische Theologie* (Innsbruck).

II. OTRAS

AG	Concilio Vaticano II. Decreto ***Ad Gentes*. Sobre la actividad misionera de la Iglesia.**
AT	Antiguo Testamento.
DV	Constitución dogmática *Dei Verbum,* sobre la divina revelación.
GS	Constitución pastoral *Gaudium et spes,* sobre la Iglesia en el mundo actual.
LG	Constitución dogmática *Lumen gentium,* sobre la Iglesia.
NA	Declaración *Nostra aetate,* sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas.
NT	Nuevo Testamento.
OT	Decreto *Optatam totius,* sobre la formación sacerdotal.
TOB	*La Bible. Traduction Oecuménique* (Paris ^{3}1989).
UR	Decreto *Unitatis redintegratio,* sobre el ecumenismo.

El resto de siglas como en LTK^{3} y en TRE.

١٣٤٤

CRISTOLOGÍA

INTRODUCCIÓN
EL TRATADO DE CRISTOLOGÍA

BIBLIOGRAFÍA

BALTHASAR, H. U. VON, «Approches christologiques», en *Didaskalia* 12 (Lisboa 1982) 3-11; CONGAR, Y., «Cristo en la economía de la salvación y en nuestros tratados teológicos», en *Conc* 11 (1966) 5-28; DEMBOWSKI, H., *Einführung in die Christologie. Mit einem Beitrag von W. Breuning* (Darmstadt 1976); DUPUIS, J., *Introducción a la cristología* (Estella 1994); FISICHELLA, R.-TILLIETTE, X.-GALOT, J.-AMATO, A., «Cristología», en LATOURELLE, R.-FISICHELLA, R.-PIÉ-NINOT, S., *Diccionario de Teología Fundamental* (Madrid 1990) 226-271; GNILKA, J.-SCHILSON, A., «Christologie», en LTK^3 2, 1164-1174; GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., «Puntos de partida y criterios para la elaboración de una cristología sistemática», en *Salm* 1 (1986) 5-52; GRILLMEIER, A., «Christologie», en LTK^2 2, 1156-1166; ID., «Cristología», en SM 2, 239-276; ID., *Mit Ihm und in Ihm. Christologische Forschungen und Perspectiven* (Freiburg 1975) 586-636; 637-679; HAIGHT, R., «The Situation of Christology today», en ETL 69 (1993) 313-335; HÜNERMANN, P., *Offenbarung Gottes in der Zeit. Prolegomena zur Christologie* (Münster 1989); KERN, W.-POTTMEYER, H. J.-SECKLER, M., *Handbuch der Fundamentaltheologie.* II. *Traktat Offenbarung* (Freiburg 1985); III. *Theologische Erkenntnislehre* (Freiburg 1988); KÜNG, H., «Christozentrik», en LTK^2 2, 1169-1174; LAFLAMME, R.-GERVAIS, M. (ed.), *Le Christ hier, aujourd'hui et demain* (Québec 1976); MERSCH, E., *La théologie du corps mystique* I-II (Bruxelles 1944); ID., *Le corps mystique de Christ. Études de théologie historique* I-II (Paris-Bruxelles 1936); MOINGT, J. (ed.), *Visages du Christ. Les tâches présentes de la christologie* (Paris 1977), corresponde a los números 1-2 de RSR 65 (1977); MÜLLER, G. L., «Cristología-cristocentrismo», en BEINERT, W., DTD 163-169; MÜLLER, G. L., «Das Problem des dogmatischen Ansatzpunktes in der Christologie», en MThZ 44 (1993) 49-78; MÜLLER, G. L., «Epistemología teológica», en *Dogmática. Teoría y práctica de la teología* (Freiburg 1998) 3-93; RAHNER, K., «Problemas actuales de la cristología», en ET I (Madrid 1961) 169-222; RATZINGER, J., *Doctrina de los principios teológicos* (Barcelona 1985); SCHWEITZER, E.-WILLIAMS, R.-MÜHLEN, K. H. ZUR-SPARN, W.-MACQUARRIE, J.-SCHROER, H.-EHRLICH, E. L.-GERLITZ, P. F.-SIMSON, O. VON, «Jesus Christus», en TRE 16 (1987) 670-772; 17 (1988) 1-84; SEVENSTER, G.-PANNENBERG, W.-ALTHAUS, P., «Christologie», en RGG^3 I (1957) 1745-1789; REINHARDT, K., *Der dogmatische Schriftgebrauch in der katholischen und protestantischen Christologie von der Aufklärung bis zur Gegenwart* (München-Paderborn 1970).

La cristología es el tratado teológico que da cuenta y razón de la confesión de fe: «Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios» (Mt 16,16; Jn

20,31; 1 Jn 2,22; Hch 9,22) mediante la narración de los hechos de su vida particular *(facta)* y la proposición de su verdad universal (λόγος) [1]. Con estas tres palabras está indicado su objeto propio: la realidad histórica a la que remite el nombre propio (Jesús); su función como Salvador de los hombres en la historia de parte de Dios (Mesías, Cristo); la relación específica que le une con Dios (Hijo). Cristo es, a la vez, el fundamento y el contenido de la fe del creyente. Pero él no es sólo el origen histórico, el prototipo de una nueva relación del hombre con Dios, sino que él es el objeto a quien se dirige la fe del cristiano, como la del israelita se dirigía a Yahvé. No sólo creemos *a partir de Cristo,* apoyados en Cristo, *a la manera de Cristo* sino que creemos *en él.* Ésta es la diferencia que separa al cristianismo del judaísmo. Cristo se sitúa en continuidad con el AT, y realiza tal forma de profetismo y de sabiduría, viviendo delante de Dios en aquella actitud de confianza y obediencia, intimidad y alegría propias de los orantes y pobres de Yahvé, que en este sentido se puede hablar de una «fe de Jesús» [2]. Sin embargo, su relación con Dios fue nueva y única; sabía y veía, por eso no afirmamos de él la fe en el sentido de adhesión a lo que no se ve y que aceptamos por la autoridad de quien nos lo dice. La ruptura de Jesús respecto de su medio religioso de procedencia y el rechazo de su persona por parte de su pueblo tiene su fundamento en esta identificación dinámica y personal de Cristo con Dios, que la conciencia cristiana explicitará luego como filiación y consubstancialidad. A esa realidad filial y divina de Cristo corresponde el cristiano con la fe [3].

[1] La palabra «cristología» aparece por primera vez como título de libro en B. MEISSNER, *Christhologiae Sacrae Disputationes* (Wittenbergae 1624).

[2] Cf. H. U. VON BALTHASAR, «Fides Christi», en *Ensayos teológicos.* II. *Sponsa Verbi* (Madrid 1964) 57-96; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, «Funciones de Cristo en nuestro encuentro con Dios», en *Aproximación,* 437-450 (Testigo de la fe-Fundamento de la fe-Objeto de la fe); L. MALEVEZ, «Le Christ et la foi», en *Pour une théologie de la foi* (Paris 1969) 159-216; J. GUILLET, *La foi de Jésus-Christ* (Paris 1980); W. THÜSING, «Jesús como el creyente», en K. RAHNER-W. THÜSING, *Cristología. Estudio teológico y exegético* (Madrid 1975) 211-226; S. K. WILLIAMS, «Again "πίστις Χριστοῦ"», en CBQ 49 (1987) 431-447. Cf. *infra,* nota 45 en cap.VIII.

[3] Los sinópticos acentúan la actitud orante y obediente de Jesús ante Dios (creyente), mientras que San Juan acentúa su conciencia de autoridad, igualdad y filiación eterna. Ve en esta pretensión el fundamento real para el escándalo y la acusación de los judíos: «Decía a Dios su Padre, haciéndose igual a Dios» (Jn 5,18).

I. EL PUNTO DE PARTIDA

El punto de partida y de referencia permanente de la cristología es la historia personal de Cristo. Ella abarca el *mensaje,* las *acciones* y el *destino* de quien vive en relación obediente a la voluntad de Dios, a la vez que en aceptación de la decisión de los hombres sobre él. Hablamos del «destino de Jesús». No entendemos la palabra en el sentido precristiano de una predeterminación ciega e inexorable sobre el hombre, que fija de antemano su propio fin (μοίρα, *fatum, hado)* y que él no puede esquivar. Todo hombre es resultado de naturaleza y de libertad, pero sólo existe en la conjugación de los factores propios y ajenos, que le están dados y que él tiene que integrar. Dios no impone desde fuera sino da desde dentro, fundando existencia, posibilitando libertad e invitando a historia. En este sentido Dios destina a Cristo; él es quien es en acogimiento y respuesta a ese «envío», o «mandato» del Padre. Pero a la vez todo hombre existe en relación y coordinación, en reto y respuesta. Todo lo que viene de fuera determina el ser dentro, en proporción a la respuesta que ofrecemos. Cristo realiza en el mundo la misión del Padre dentro de una situación configurada por los hombres. Ambas, realidad eterna y circunstancia temporal, conforman su misión. Él ha asumido la circunstancia humana como su destino, en lo que tiene de gracia y en lo que tiene de pecado, en lo que tiene de posibilidad y en lo que tiene de límite. El contenido de la cristología es el ser y el tiempo, el hacer y el padecer, la vida y la muerte de Cristo, lo que Dios y los hombres hicieron con él y lo que él hizo ante Dios y para los hombres. Por ello, *destino, doctrina, muerte y resurrección, son los primeros contenidos de la cristología* [4].

La historia personal tiene una cara exterior y otra interior. Para conocer a fondo ésta tenemos que conocer aquélla y a la inversa. Los hechos visibles nos sirven de signo para llegar a la conciencia. Ésta se puede expresar a sí misma indirectamente por sus obras, ya que el hombre dice ante todo quién es con la forma como realiza su vida. Ahora bien, la última clave para comprender a la persona no en cuanto causa de cosas sino en sí misma es la propia manifestación. Lo mismo que uno es el conocimiento que el hombre tiene de Dios en cuanto causa (origen y fin del hombre) y otro el que resulta cuan-

[4] La palabra española «destino» corresponde en este caso a la palabra alemana *Geschick,* interpretada etimológicamente como «lo enviado», «lo dado como carga y encargo». Ha sido introducida en la cristología por Pannenberg y Kasper. Es algo más que misión y mandato de Dios (Jn 10,18). Abarca todo lo que acompaña, como apoyo u obstáculo, a un hombre en su misión, tanto lo positivo recibido de Dios, como lo positivo y negativo recibido de los hombres.

do él nos revela su intimidad personal (revelación sobrenatural) [5], así hay dos formas de conocimiento de Cristo. Una que lo ve desde fuera como un judío que está en el origen del cristianismo, y otra que lo ve desde dentro de su propia revelación, acogida en la fe. En realidad éste es el único camino para el conocimiento definitivo de la persona, tanto la humana como la divina.

La cristología se propone comprender la persona de Cristo, que, como la de todo hombre, es historia y trasciende a la historia. Todos vivimos en tiempo y lugar pero somos abertura al Eterno, ordenación y ejercitación de una dimensión trascendente (inteligencia y libertad) ante el Absoluto. Hay que pasar de la historia de Cristo a la conciencia de Cristo. Sabremos quién es él, cuando hayamos analizado sus acciones, el mensaje que predica, el destino que acogió y padeció, su repercusión en la historia, pero sobre todo lo sabremos si compartimos la revelación de su propia identidad. Podemos conocer a Cristo analizando su contexto de surgimiento y su capacidad de creación histórica posterior. Sin embargo sólo sabremos quién es si podemos conocer y llegamos a compartir su autoconciencia. Historia y conciencia, vida y destino, palabra y obra, como constituyentes de la persona, son el objeto de la cristología. *El objetivo último de la cristología es conocer y compartir la propia conciencia de Cristo.* Entonces sabremos de verdad quién es [6].

II. EL OBJETO

La cristología expone la realidad de Cristo en la medida en que en él están implicados Dios, el hombre y el mundo. La confesión cristológica pone a Cristo en relación con Dios, como Hijo eterno. La realidad trinitaria funda la posibilidad de la creación y el sentido de la encarnación. El Hijo que se encarna revela al Padre y al Espíritu y los arrastra consigo a la historia humana. De esta forma la realidad trinitaria, constitutiva de Cristo, funda su historia y el contenido del plan de salvación para los hombres. La Patrística griega utiliza dos términos para describir la materia de la cristología: θεολογία (relación eterna de Cristo con Dios: Trinidad) y οἰκονομία (acción de Cristo en el tiempo para salvación de los hombres: encarnación). Conocer a Cristo supone conocer su origen y su relación con Dios, a la vez que conocer el designio de salvación de los hombres que Dios ha

[5] Cf. VATICANO I (DS 3004-3007).

[6] Cf. E. MERSCH, «La conscience humaine du Christ et la conscience des chrétiens», en *Le Christ, l'homme et l'univers* (Bruxelles 1962) 105-127.

religado a su destino. El ser de Dios y la historia del hombre aparecen desde el comienzo constituyendo el ser y el destino de Cristo. Este destino, clave para comprender el ser de Dios y sus designios para nosotros *(dispensatio salutis)*, es también la clave para comprender nuestro destino de hombres. Eusebio comienza así su *Historia eclesiástica:* «Al ponerme a la obra no tomaré otro punto de partida, que los comienzos de la economía de Cristo mismo [...] Y comenzaré mi exposición por la economía y teología de Cristo, que en elevación y grandeza exceden al intelecto humano» [7].

La Iglesia primera ha situado a Cristo en el horizonte de la vida trinitaria y ha entendido su historia como «historia de Dios» desde el Padre y el Espíritu. La encarnación es el don del Padre realizado por el Espíritu, que prepara y acompaña la inserción temporal de Cristo en el mundo. La historia de Cristo es, por tanto, la actuación salvífica del Dios trinitario, de forma que en la acción de Cristo está operando Dios tal como él es siempre, como Padre a la vez que con el Espíritu. La cristología tiene que ser expuesta como conjugación en Cristo del ser de Dios (θεολογία) y del tiempo del hombre (οἰκονομία). Si esto no se da, Cristo queda reducido a mera facticidad judaica o a mito universal.

La confesión de fe de la Iglesia une la persona y la obra de Cristo de forma indisoluble. En sentido estricto llamamos cristología al estudio de su persona; soteriología al estudio de su obra (oficio o ministerio, *Amt* en la terminología protestante). Las dos son diferenciables pero no son separables. A lo largo de la historia de la Iglesia ha tenido lugar una separación de ambos aspectos: del ser de Cristo respecto de su historia como salvífica y de la persona del Salvador respecto de los efectos de su obra para nosotros. Esto tuvo nefastas consecuencias. Por un lado se terminó reduciendo la cuestión de la persona de Cristo al puro problema metafísico de cómo explicar la unión de dos naturalezas, la divina y la humana, para formar una sola persona (unión hipostática). Por otro, se comprendió la salvación que Cristo ofrece a los hombres como un producto o cosa pensable y adquirible al margen de la relación con su persona. Con ello se sucumbió por un lado a un pensamiento puramente conceptual y abstracto, sin referencia a la vida personal, y por otro a una comprensión funcional, utilitarista y cosista, de la salvación. Al final no se veía

[7] EUSEBIO DE CESAREA, *Hist. Eccles.* I, 1,7-8. Ed. de A. Velasco (BAC 349 p.7 con nota 14). San Gregorio de Nisa *(Orat.* 38,8) y Severiano de Gabala *(De sigillis* 5-6) contraponen los sinópticos, centrados en la *oikonomía,* a San Juan, centrado en la *theología.* Cf. H. J. SIEBEN, *Voces. Eine Bibliographie zu Worten und Begriffen aus der Patristik* (Berlin 1980) 100-101; 150-151.

cómo y por qué ésta tenía que ser realizada por una persona, y menos por una persona divina.

La persona de Cristo es constituida a partir de su relación eterna con el Padre y el Espíritu, de su misión salvífica para los hombres y de su situación mundana en tiempo y lugar [8]. Estas tres realidades son inseparables: el en sí de Cristo, el para mí, el allí y entonces. No hay otro Cristo que el que es Verbo encarnado para una misión salvífica, realizada en su lugar propio y destinada a todos los hombres. Cristo trae a los hombres en su historia lo que él es: su ser de Hijo, universalizado e interiorizado por el Espíritu, para integrarnos en la vida trinitaria. Ése es su «ser en sí», que es a la vez su «ser para mí». No podemos por tanto objetivizar la realidad de Cristo al margen de su significación para nosotros, ni pensar su función para nosotros al margen de su condición de Hijo Unigénito del Padre y de Primogénito de los hombres. Ante el desvío y concentración metafísica de la cristología a finales de la Edad Media, el protestantismo recuperó el «pro me», el hecho de que Jesús, antes que un enigma metafísico, es gozosa noticia para el hombre. Es «mi Jesús», «mi Salvador», «mi Justicia»; lo suyo es mío en un feliz intercambio. Frente a la preocupación por explicar las naturalezas y persona de Cristo prevaleció el interés por reconocer y vivir de sus «beneficios» [9]. La persona del Hijo encarnado funda la posibilidad salvífica, ya que salvación para el hombre no es otra cosa que Dios mismo revelado y acogido como amor, reconciliador a la vez que divinizador, ya que la historia del hombre es también una historia de pecado. Dios es la salvación y la salvación es Dios, ya que sólo él puede consumar a un hombre cuya estructura de deseo es desproporcionada a su capacidad de conquista y su necesidad receptiva es desproporcionada a su potencia activa. Cristo, en su humanidad creada y concreta, es el anticipo de lo que Dios quiere ser para nosotros y el

[8] Por eso una cristología meramente narrativa o positivista son insuficientes. Lo mismo que en metafísica hay que llegar al «lumen entis» (la luz del ser) y no quedarse en el cálculo de los entes, en cristología hay que llegar al «lumen fidei» (la luz reveladora de Dios mismo que se alumbra al hombre en Cristo) y no quedarse en el cálculo de los hechos de Jesús.

«Una cosa es contar historias de los *entes* y otra es apresar el *ser* de los entes». M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo* (1927). Párrafo 8 (México 1991) 49. Una cosa es contar hechos o recordar palabras de Jesús y otra es alumbrar su ser de Cristo, Hijo y Señor. Aquí comienza la verdadera tarea de la cristología; lo demás es quehacer previo de las ciencias positivas.

[9] Cf. LUTERO, *Sobre la libertad de un cristiano,* en WA 7,25-26 y en LUTERO, *Obras.* Ed. de T. Egido (Salamanca 1977) 160-161; T. BEER, *Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers* (Einsiedeln 1980). La palabra «beneficio de Cristo», clave en la fórmula de Melanchton, se convirtió en santo y seña de la Reforma, contraponiendo el beneficio de Cristo a los propios méritos.

prototipo causante de la nueva humanidad. Él es el último Adán, espíritu vivificante, primicia de la humanidad resucitada (1 Cor 15,45-49). Desde la cristología se va a la soteriología. Pero también desde la soteriología se va a la cristología. El ser de Cristo funda nuestra salvación y desde nuestra existencia salvada podemos conocer al que la funda y nos la otorga. En este sentido, cristología y soteriología forman el anverso y el reverso de una misma realidad [10].

III. EL LUGAR

¿Dónde encontramos a Cristo y dónde se dan las condiciones objetivas para conocerlo? Hemos afirmado el *lugar temporal* (historia en el mundo) y el *lugar eterno* de Cristo (Dios y su plan de salvación). Pero ésos son lugares remotos y lejanos a nuestra percepción. ¿Cuál es *lugar próximo,* dónde está accesible y desde dónde es cognoscible? Un hombre encuentra hoy a Cristo en textos *escritos* y en *monumentos* que recuerdan su existencia, pero sobre todo lo encuentra en las *personas* que creen en él, lo confiesan vivo y lo ofrecen a los demás como salvador (la Iglesia). La fe no ha perdurado en la historia por el mero recuerdo de hechos pasados ni por la mera exposición de su figura, la significación de su doctrina o la ejemplaridad de su vida, sino por la fe de los cristianos en él como Alguien viviente. La fe se ha seguido originando a partir del testimonio y de la vida de los ya creyentes, encendiéndose como una vela se enciende en otra vela. No se transmite cuantitativa, doctrinal o ejemplarmente, sino que se enciende entera de persona a persona, remitiendo a Cristo. Esto quiere decir que los cristianos (individuo y comunidad) son la mediación necesaria para que Cristo comience a existir en mí, desde mí y para mí. Por ello el cristianismo no se sucede a sí mismo sino que nace en cada generación con cada nuevo creyente. La fe y el bautismo son fundación de nueva realidad por Dios en el hombre. Cada bautizado es final de una historia creyente, pero él a su vez se convierte en un principio absoluto. Cristo lo constituye en hombre nuevo, operando en él y desde él. El cristiano se sabe heredero de todos los cristianos anteriores a la vez que un inicio absoluto, como absoluta es cada persona y única ante Dios.

La Iglesia, antes que lugar de testimonio externo, es el ámbito de la presencia personal y de la realización comunitaria de Cristo. En ella se da no sólo la transmisión de la noticia sobre él sino la actuali-

[10] Cf. W. PANNENBERG, «Cristología y soteriología», en *Fundamentos de Cristología* (Salamanca 1974) 49-64.

zación de su persona y la presencialización de su obra. No se trata ante todo del recuerdo psicológico de cada individuo, sino de la memoria comunitaria y sacramental, instituida por el mismo Cristo, que constituyó al apóstol y al Espíritu en agentes interiorizadores, actualizadores y universalizadores de su persona en el mundo. La eucaristía ha sido el permanente lugar de nacimiento tanto de la palabra evangélica en el origen —relato necesario para la celebración del rito—, como de la existencia cristiana y de la Iglesia a lo largo de los siglos[11]. En la eucaristía la Iglesia se desborda a sí misma hacia los signos, palabras y gestos que realizó Cristo la noche en que fue traicionado, como momento cumbre de su entrega en libertad, hacia su persona presente, reconociéndolo como cabeza de todo el cuerpo creyente, hacia el apóstol que establece la voluntad soberana de Cristo, generación tras generación, hacia el Espíritu, que alumbra el corazón y connaturaliza las potencias intelectiva y volitiva del hombre, hacia los hombres todos, por los que murió Cristo, hacia el futuro que consumará la redención de la entera creación. La liturgia actualiza las realidades constituyentes del cristianismo, de las cuales la Biblia es como el altavoz. La Biblia sin la liturgia estaría vacía, sin realidad viva y vivificadora, mientras que la liturgia sin la Biblia quedaría ciega, sin interpretación y sin inteligibilidad[12].

La Iglesia es el legítimo y necesario lugar en donde surge, se vive y se piensa la fe en Cristo, pero no es objeto de fe como lo es Cristo. Ella es punto de partida y criterio inmediato para establecer la conexión con la realidad de Cristo, pero el contenido y el criterio último de la fe es Cristo mismo. Con ello tenemos el doble criterio: *mediación de la Iglesia e inmediatez con Cristo.* La mediación de la Iglesia es heurística (es el lugar en que encontramos al Cristo vivo) y hermenéutica (nos ofrece las condiciones para una interpretación objetiva). Por consiguiente no hay que salirse de la historia y de la Iglesia presentes para transferirse al Jesús terrestre de aquel tiempo, como si de esta forma nos liberásemos de condicionamientos y pudiéramos cada uno por nosotros mismos conocer a Cristo en inmediatez. Aquel tiempo y aquel Cristo ya sólo nos son accesibles por el testimonio de los apóstoles en el presente de la comunidad[13]. Un

[11] Cf. CH. PERROT, «El pan, la palabra y la historia», en *Jesús y la historia* (Madrid 1982) 231-256.

[12] Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña*, 742-749, 726-728.

[13] «Tanto desde la perspectiva de la teología fundamental como desde el punto de vista humano es perfectamente legítimo para una cristología partir de nuestra relación con Jesucristo. Consideramos esta relación tal como es comprendida y vivida de hecho en las iglesias cristianas. En tal contexto carece de importancia *cierta* imprecisión de contornos en la reflexión sobre *esta* relación frente a una relación meramente

«Jesús histórico», tal como es reconstruido por la crítica al margen de la fe, es un figmento de cada autor, está condicionado por sus presupuestos, vale lo que valen sus razones y tiene los límites que tiene esa persona De ese Jesús termina no respondiendo nadie, ya que va siendo destruido y reconstruido autor tras autor, generación tras generación Del Cristo de la Iglesia responde una comunidad ininterrumpida desde el origen, que se ha remitido siempre al propio testimonio de Cristo transmitido por los apostoles y sus sucesores, que se ha sabido religada y vinculada por la norma comun de la fe y que ha celebrado los signos actualizadores de su muerte, vigentes desde el primer momento Del Cristo de la Iglesia responde la comunidad creyente toda la que ha vivido y creído hasta ahora (diacronía), toda la que dispersa por el mundo vive y cree hoy (sincronía)

La Iglesia, como lugar real de la fe, es también fuente noética de la fe en Cristo, pero no se funda en sí misma, ni es soberana de la fe Esta es don de Dios y depósito recibido como canon de su vida, que tiene que custodiar y transmitir fielmente La Iglesia en este sentido se afirma absolutamente a sí misma como lugar de la presencia real de Cristo, pero al mismo tiempo se trasciende absolutamente más allá de sí misma no es señora de la fe objetiva sino su servidora, no soberana de sus miembros sino cooperadora de su verdad y alegría (fe subjetiva 2 Cor 1,24, 3 Jn 8) Es esposa del Verbo y servidora de los que le siguen, obligada tanto a la fidelidad amorosa como al humilde servicio Ella se remite a lo que Cristo quiso para ella y de ella, que lo encuentra en el evangelio como potencia de salvacion y promesa de Dios para el mundo Cristo constituyó testigos autorizados y cualificados para continuar su misión, anunciar su evangelio y convertir a todos los hombres en discípulos suyos (Mt 28,18-20) Los cualificó con la convivencia y la docencia durante su vida, los conformo internamente por el don del Espíritu Santo y los autorizo externamente con el envío a la misión Ese evangelio se transmite a la historia posterior por la entera vida de la Iglesia que cree, celebra, piensa, vive y evangeliza Eso es la tradición viviente, que en un momento por voluntad divina la comunidad apostolica fija en texto escrito Surgen entonces los fragmentos que, unidos después, formarán el NT Sus autores no tuvieron conciencia de expresar a toda la Iglesia ni de contener toda la revelacion, ni de suplantar la vida eclesial En consecuencia la tradicion apostólica toma dos formas la «viva vox evangelii» y los «libri apostolorum» [14] *La regla de la fe,* por la

histórica o "humana' con Jesucristo» K RAHNER-W THUSING, o c 21 Cf W KASPER, *Jesus el Cristo* (Salamanca [10]1999) 30

[14] «Non enim per alios dispositionem nostrae salutis cognovimus quam per eos, per quos Euangelium pervenit ad nos quod quidem tunc praeconaverunt, postea vero

que se orienta esa comunidad y que funge como criterio para integrarse en ella (bautismo) o para excluir de ella (excomunión), y *el canon del NT* son en adelante las dos fuentes de conocimiento y de interpretación de Cristo. Ellas se saben eficaces sólo en la medida en que son voz expresiva del Cristo viviente, al que sirven la inspiración iluminadora del Espíritu, la palabra normativa del apóstol y la experiencia personal de cada creyente. Esa fe de la comunidad, así vertebrada luego en los concilios ecuménicos, provinciales y locales, encontrará ulteriores expresiones normativas. Los obispos, con el de Roma a la cabeza, irán concretando sus contenidos de verdad y sus exigencias de vida. El sentido de la fe de los creyentes la irá comunicando al mundo, a la vez que diferenciando de otras propuestas religiosas y salvíficas. La historia de la fe en Cristo va unida a la historia de su confesión, celebración y reflexión. La cristología es un momento segundo respecto de la fe, sin el cual ésta no permanecería viva, ni consciente tanto de su origen como de su responsabilidad. La fe no se sostiene ni alcanza su última fecundidad sin la cristología y la cristología no es «realizable» sin la fe [15]. La Iglesia como totalidad es fuente tanto de la fe (existir en Cristo) como de la cristología (pensar a Cristo). Dentro de ella la Sagrada Escritura, los concilios, los sínodos, los obispos, los teólogos, espirituales, santos y pueblo creyente, cada cual en su orden, son las fuentes particulares que nos dicen quién es Cristo, su persona y su salvación. *La Iglesia son personas, acciones y textos. Estas tres realidades conjugadas son el lugar concreto y la fuente cercana de la cristología.*

IV. EL SUJETO

¿Quién es el *sujeto de la cristología* y cuándo reúne las condiciones necesarias para llevar a cabo su misión de explicitar el fundamento y contenido de la confesión de fe? El sujeto de la cristología, como ciencia, es el mismo que el sujeto de la fe: la Iglesia en cuanto cuerpo de Cristo, animada por su Espíritu, encargada con su misión, y fortalecida con las gracias personales y los carismas de edificación comunitaria de cada uno de sus miembros. La Iglesia es el sujeto pri-

per Dei voluntatem in Scripturis nobis tradiderunt, fundamentum et columnam fidei nostrae futurum». S. IRENEO, *Adv. Haer.* III, 1,1 (SC 211 p.20).

[15] «Es necesario que no neguemos al pensamiento su alimento propio: la luz, la explicación, la síntesis. Creer es pensar; la anemia del pensamiento no puede menos de arrastrar la anemia de la fe». E. MERSCH, *Le Christ, l'homme et l'univers,* 132. «En cherchant à la comprendre, l'intelligence offre à la vérité le seul hommage [...] dont elle soit capable en tant qu'intelligence». ID., en NRT (1934) 450.

mordial y englobante dentro del cual cada uno recibe la fe y es conformado por ella, respondiendo a sus dinamismos intelectivos y volitivos. Lo mismo que el individuo no cree en soledad sino que nace y crece como miembro en sociedad y en Iglesia, de igual manera el teólogo individual hace teología personalmente pero como miembro, dentro de la comunidad creyente, en la que recibe la realidad creída, como principio de vida, y en la que le llega la totalidad de la tradición perceptiva e interpretativa de Cristo. La unidad y pluralidad de la cristología a lo largo de los siglos se funda en el propio misterio de Cristo, que al expresar la plenitud de Dios y al recapitular reconciliando la universalidad de la realidad, excede las posibilidades de comprensión de cada hombre y de explicitación de cada época. Sólo la fe total de la Iglesia es capaz de percibir la realidad total de Cristo [16].

La unidad de la Iglesia ha suscitado la unidad del canon de las Sagradas Escrituras y ha hecho posible la convergencia de los dogmas, de forma que va teniendo lugar un crecimiento en la comprensión de Cristo, que integra la unidad del misterio descubierto a la vez que la diversidad de las perspectivas desde las que los hombres lo interrogan y lo explican. El teólogo realiza su misión a partir de la comunión en la Iglesia a la vez que en la ejercitación, junto a los demás, de su propio ministerio. En la comunión existen los carismas del apostolado, del magisterio, de las curaciones, de la asistencia, de las lenguas. Todos ellos proceden del mismo Cristo y son otorgados para la edificación de su cuerpo (Ef 4,10-12; Rom 12,6-8; 1 Cor 12,28).

La Iglesia y la fe (objetiva) no son condiciones externas, impuestas al teólogo, sino las condiciones objetivas de posibilidad, ya que ellas son el lugar externo y el fundamento interno para que surjan, crezcan y den frutos, primero la fe (subjetiva) y luego su inteligencia. En el orden de las realidades personales son necesarias la cercanía física, la confianza y la connaturalidad para que se dé el conocimiento. Cuando se trata de realidades físicas, cuantitativas o históricas, es necesaria la objetivación en la distancia para mejor fijar los contornos y los contenidos del objeto que se quiere estudiar. En cambio, cuando se trata de realidades espirituales y personales, es necesario primero dejarlas a ellas manifestarse y ser ante nosotros, luego acogerlas y entenderlas en su propia verdad. La objetividad en este

[16] «La Iglesia es el sujeto englobante en el que se da la unidad de las teologías neotestamentarias, como también la unidad de los dogmas a través de la historia». CTI, *La unidad de la fe y el pluralismo teológico* (1972) tesis 6, en *Documentos,* 44. Cf. el comentario de J. Ratzinger en CTI, *El pluralismo teológico* (1972) (Madrid 1976) 35-41.

caso consiste en dejar ser al otro y dejarse hacer por el otro, sin imponerle nuestras categorías ni reducir su realidad a la nuestra, sino a la inversa dejándonos «impresionar» y extender por ellas. Iglesia, fe, oración y técnica son las cuatro condiciones objetivas que crean la cercanía real del sujeto, que hace cristología, al objeto sobre el que versa su reflexión: el Cristo viviente de la confesión. Estas cuatro realidades crean presencia real a Cristo, de forma que el hombre puede hablar de él no como de un concepto, cosa o fórmula, sino como de quien establece la mediación reconciliadora entre Dios y el hombre.

1. *La Iglesia.* «El sujeto de la ciencia sólo puede ser aquel que mantiene, con el objeto y la actividad consideradas, relaciones de presencia y confianza. Cuando afirmamos que el sujeto de esta ciencia es la Iglesia, no le imponemos a la dogmática, en tanto que ciencia, una reducción molesta y o limitadora. La Iglesia es el lugar, la comunidad a la que le están confiados el objeto y la actividad propia de la dogmática, es decir la predicación del evangelio. Al decir de la Iglesia que ella es el sujeto de la dogmática, entendemos con ello que desde el momento que se ocupa de ella, bien sea para aprenderla o bien para enseñarla, uno se encuentra en el ámbito de la Iglesia. Quien quisiera hacer dogmática colocándose conscientemente fuera de la Iglesia, debe hacerse a la idea de que el objeto de la dogmática le quedará ajeno, y no debe extrañarse de sentirse perdido desde los primeros pasos, o de hacer figura de destructor. *En dogmática como en otros lugares, debe haber familiaridad del sujeto de la ciencia con el objeto que él estudia* y este conocimiento íntimo tiene aquí por objeto la vida de la Iglesia» [17].

2. *La fe* es condición interior al sujeto para hacer cristología. No es una imposición jurídica, en el sentido de la necesaria adscripción formal a la comunidad o de una delegación oficial de la comunidad para realizar ese estudio, sino la conformación objetiva que el bautismo realiza de cada hombre con Cristo, otorgándole su *noûs* (= inteligencia) (1 Cor 2,16; Rom 11,34) y su *Pneûma* (= Espíritu) (Jn 14,15-17.25-26; 15,26-27; 16,13), con la simultánea inmembración en la Iglesia. Estamos presuponiendo la comprensión bíblica y católica de la fe como iluminación de la inteligencia, robustecimiento de la voluntad y purificación del corazón. Ella es el principio de la justificación como vida nueva y anticipo de la eterna [18]. La tesis de la escolástica tardía, renovada en algún sector contemporáneo, de que es posible hacer teología sin fe, está implícitamente afirmando que es posible conocer la realidad personal sin su manifestación pre-

[17] K. BARTH, *Esquisse d'une dogmatique* (Neuchâtel 1968) 6-7.
[18] Cf. CONCILIO DE TRENTO, *Decreto sobre la justificación* 8 (DS 1532).

via y sin otorgamiento de confianza; que es posible conocer a Dios sin acoger su revelación, saber por tanto de él sin confiarse a él, es decir sin creer en él. Esto supone reducir a Dios a un objeto apersonal. En la medida en que la teología presupone un conjunto de saberes objetivos (históricos, exegéticos, hermenéuticos, lógicos, jurídicos, sociológicos), es posible elaborarla sin fe; pero todo eso son sólo instrumentos técnicos previos para la real teología que surge sólo como resultado del encuentro y conocimiento personal de Dios en la fe, el amor y la esperanza. Una cristología elaborada sin fe logrará ofrecer una construcción conceptual, que muestre la coherencia lógica de una serie de hechos, ideas, exigencias e instituciones relacionadas con Cristo. Pero no pasará de una teología de «como si» y del «quizá». La pregunta del lector entonces es ésta: ¿Hay realidad viva debajo de esas palabras y conceptos? Eso, a lo que se está aludiendo, ¿es potencia de vida, abertura a un orden en el que actúa un principio sagrado de existencia, sanador y santificador de «mi» vida? La fe es la que crea impresión de realidad y otorga posesión de nueva vida objetiva. El pensar entonces es un momento segundo, que adviene al contacto, al «tacto» y «gusto» de la realidad divina. Santo Tomás definió a la fe como una «praelibatio», pregustación de las realidades que poseeremos plenamente en la vida eterna [19]. La pregunta objetiva: ¿Quién es Cristo?, o ¿quién eres tú, Cristo?, nos es devuelta por él en clave subjetiva: ¿Quién soy para ti?, ¿quién dices tú que soy yo? (Mt 16,15; Jn 21,15-19).

3. *La oración* es la explicitación y realización de la fe; su realidad convertida en palabra y diálogo de amor. La oración es la condición próxima de la teología. Si la raíz de la vida de Cristo fue su comunicación con el Padre y su centro fue la oración en la que lo reconocía como tal y acogía sus planes, de forma análoga la participación en la conciencia y en la oración de Cristo es la condición para nuestro conocimiento y comprensión de Cristo. La oración cristiana tiene dos expresiones fundamentales: la celebración litúrgica oficial y la plegaria personal del individuo. Ambas son esenciales e inseparables. La eucaristía, centro sacramental de la vida de la Iglesia, hace presente a Cristo como supremo don de Dios y fuente de toda gracia para el hombre. «Los misterios de la salvación están siempre presentes y operantes en las acciones litúrgicas y en toda la vida de la Iglesia» [20]. Lo mismo que los discípulos de Emaús, las generaciones cristianas sucesivas han conocido a Cristo al partir el pan (Lc 24,30-31). Pero esa ce-

[19] «Fides praelibatio quaedam est illius cognitionis quae nos in futuro beatos facit, quasi iam in nobis sperandas res, id est futuram beatitudinem, per modum cuiusdam inchoationis subsistere faciens». STO. TOMÁS, CTh I, 2.

[20] VATICANO II, OT 16; 14.

lebración comunitaria y esa memoria objetiva de Cristo tienen que encontrar su prolongación y asimilación personal en cada vida. Esto es lo que realiza la oración personal. Los grandes teólogos desde Orígenes, San Agustín y Santo Tomás hasta de Lubac, Congar, Rahner, Balthasar, Bonhoeffer, Ratzinger, Cullmann, han remitido a la oración y a la liturgia como a la fuente de su teología. «Yo debo a la liturgia la mitad de la teología que sé» (Y. Congar) [21]. En otro contexto San León Magno proclamaba: «Lo que entonces era visible en Cristo, yo lo encuentro ahora en la celebración de sus misterios» [22].

4. La cristología exige alma, pero a la vez *técnica.* La inmembración en la Iglesia, la fe y la oración fundan esa alma. La técnica es el conjunto de saberes necesarios para elaborar racionalmente el objeto de nuestro estudio, mostrando que la facticidad, universalidad, potencia soteriológica y condición divina de Cristo, son realidades pensables, tienen sentido y son significativas para la vida humana. *Eclesialidad, racionalidad y contemporaneidad constituyen a alguien en verdadero teólogo.* La racionalidad implica la ejercitación de la inteligencia de acuerdo a los métodos que los hombres han descubierto para acceder a la verdad. El método está ordenado al conocimiento de un objeto, pero a la vez está determinado por él. Cada realidad exige un camino propio para llegar a ella. La realidad ética exige uno, la estética otro, la religiosa otro. El estudio científico de la biología no es el mismo que el de la poética. Por ello hay un riguroso conocimiento científico de Cristo, con un método propio, adecuado al objeto. La racionalidad lleva consigo la capacidad y destreza necesarias para expresar la realidad cristológica a la altura de la conciencia humana, en el nivel de percepción en que cada generación está. Ortega y Gasset habló de la «altura del tiempo». También la conciencia del cristiano y de la Iglesia tienen en cada tiempo su altura propia, y el teólogo no puede ser extemporáneo sino debe hablar con el lenguaje, el tenor y la penetración que hagan posible percibir su palabra como propuesta de una verdad, en sintonía con los problemas fundamentales de la condición humana, que siempre está situada históricamente [23]. A eso es a lo que llamamos contemporaneidad, que no tiene nada que ver con el plegamiento a los tópicos del día o a

[21] Para los textos de estos autores, cf. el capítulo «Cristología y liturgia», en O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Fundamentos de Cristología* (Madrid 2001).

[22] «Una gran parte de lo que cree la Iglesia lo ha ido descubriendo en la práctica sagrada de su fe, de su esperanza y de su amor. Asimismo la liturgia es el lugar privilegiado de la Tradición, no solamente bajo su aspecto de conservación, sino bajo su aspecto de progreso [...] La liturgia es el lugar en que los cristianos no se separaron jamás de Cristo». Y. CONGAR, *La tradición y las tradiciones,* II (San Sebastián 1964) 342-346.

[23] Cf. OT 14; GS 1-3.

las expectativas de soluciones inmediatas, sino con aquella sintonía y empatías históricas, de las que nace la palabra verdadera.

V. EL MÉTODO

El método de la cristología puede ser diverso. Cada autor puede comenzar por una dimensión de la historia y misterio de Cristo, pero está obligado a dar razón de todas, a la vez que a explicar la conexión interna entre ellas. Cada generación y cada escuela teológica se inclinarán a subrayar su procedencia de Dios o su connaturabilidad con los hombres, su condición de Hijo encarnado por amor nuestro o su condición solidaria de nuestro ser y destino bajo el pecado, su potencia para transformar el presente o su abertura del futuro al mostrarnos a un Dios reconciliador y resucitador del hombre, su personalidad judía o su capitalidad respecto de la Iglesia. Se puede comenzar a hablar de Cristo partiendo de lo que ocurrió en los días de Juan Bautista hasta que fue asumido al cielo (Hch 1,22) y llegar hasta el análisis de lo que Cristo significa hoy en la Iglesia y en la humanidad. Pero se puede seguir también el camino inverso: desde el encuentro personal que la fe hace posible hoy, regresar a la historia de Cristo en busca del origen y fundamento.

La cristología posterior ha seguido los accesos que ofrece ya el NT: uno ascendente y otro descendente. En este orden la exégesis y la dogmática corren paralelas [24]. El evangelio de Marcos se inicia con la aparición pública de Jesús y narra su trayectoria de predicador del Reino, taumaturgo e Hijo de Dios, hasta concluir en la resurrección. Con acentuaciones diversas en la cronología, en la relación con el AT y en los títulos otorgados, los otros dos sinópticos siguen la misma lectura: acompañan a Jesús en su ascenso a Jerusalén, en relación con Dios, en su desvelamiento primero como Mesías por los milagros y luego como Señor por la resurrección. La acción de Dios sobre Cristo tiene tres momentos constituyentes: concepción, bautismo, resurrección. Los tres pueden ser descritos por el NT a la luz del salmo: «Tú eres mi Hijo, hoy te he engendrado» (Sal 2,7; cf. Hch 13,33;

[24] CH. PERROT, «Christologie ascendante ou descendante?», en *Jésus, Christ et Seigneur des premiers chrétiens* (Paris 1997) 31-32; W. KASPER, «Christologie von unten? Kritik und Neuansatz gegenwärtiger Christologie?», en L. SCHEFFCZYK (Hg.), *Grundfragen der Christologie heute* (Freiburg 1975) 141-169; 170-178 (Respuesta de H. Küng); 179-183 (Respuesta a H. Küng); J. D. KRAEGE, «La question du Jésus historique et la tâche d'une christologie dogmatique», en RHPT 73 (1993) 281-298; X. ZUBIRI, *El problema teologal del hombre: cristianismo* (Madrid 1997) 238-246.

Heb 1,5; 5,5; Lc 3,22; Rom 1,4). A ellos se añade la historia de su crecimiento, de su misión pública, de su conciencia y de su afirmación por Dios.

Si no tuviéramos nada más que estos textos podríamos pensar que Cristo fue un hombre agraciado y adoptado por Dios, un ser divinizado por una acción de Dios que transmutó su ser de hombre judío. Pero en el NT encontramos otro acceso a Cristo, que lo ve estando desde siempre en el seno de Dios, como Logos que se hizo carne, plantando su tienda entre nosotros (Jn 1,1-14); como el Hijo enviado por el Padre para gustar la muerte de los que estaban sometidos bajo el pecado y así destruirlo (Rom 8,3-4); como el que existiendo en la condición de Dios tomó la condición de esclavo (Flp 2,6-11); como el que tras los profetas, que hablaron de Dios, nos lo reveló definitivamente por ser el Hijo, el resplandor de su gloria y la imagen de su sustancia (Heb 1,1-4). Estos textos no son cronológicamente posteriores a los de los evangelios. *La carta a los Filipenses y a los Romanos tienen una cristología descendente y encarnativa, que es anterior en varios decenios a los relatos evangélicos.* Aquí está en el centro la paradoja del Hijo eterno hecho tiempo, del que existiendo en condición divina compartió el destino de los esclavos crucificados, del que siendo imagen de Dios se hizo semejante a los hombres. Si sólo tuviéramos estos textos, fascinados por la gloria del Hijo en el mundo, podríamos sufrir la tentación de inclinarnos a un monofisismo o docetismo: Cristo sería un ser eterno que, sin dejar su naturaleza divina, apareció en el tiempo y brilló sobre una naturaleza humana, que sólo tendría la consistencia de un vestido, templo o instrumento utilizados para una acción o aparición, sin consistencia propia, y que serían desechados, una vez cumplida su misión. Pero el Eterno es el mismo que el Crucificado y el Hijo de Dios es el mismo que el real hombre Jesús de nuestra historia.

La unidad del NT fuerza a establecer la conexión entre esas dos perspectivas cristológicas. La acentuación pedagógica contemporánea inclina a seguir el método ascendente, genético y progresivo, que comienza indagando cuál fue la primera expresión teórica de la fe en Cristo, las comunidades en las que surgió y las categorías utilizadas. Nosotros tendríamos que revivir el camino de la fe que hicieron los primeros discípulos y la Iglesia primitiva. Este método pone su punto de partida en la historia de Jesús. Ahora bien, una cosa es la historia real de Cristo y otra la historia de la fe en él. La fe comienza en la resurrección, mientras que la historia de Jesús comienza treinta años antes. Este método a su vez inclina a una comprensión, progresiva para unos y evolutiva para otros. La *progresiva* afirma que ya desde el origen hay afirmaciones bíblicas y experiencias eclesiales (*'abba, Kyrios,* culto...) que contienen en germen la realidad explici-

tada con mayor claridad conceptual en las posteriores afirmaciones cristológicas. La concepción *evolutiva* en cambio (Baur, Bousset, Escuela de la historia de las religiones...) afirma que tuvo lugar una creación de realidad: del Jesús Mesías en sentido judaico, se creó, por el contacto con las religiones mistéricas del helenismo, una figura divina, a la que se dio culto y en la que se creyó, otorgándole títulos que encontramos aplicados a otras divinidades y en el culto oficial de los soberanos. Éstos serían los *dos sentidos de una cristología ascendente:* una legítima que toma en serio la historicidad de Jesús, partiendo bien de los hechos de su vida o de la experiencia vivida por los apóstoles en la resurrección; y otra cristianamente inaceptable que considera que la fe en la persona de Cristo, tal como la vive la Iglesia, es una creación de la religiosidad helenística, en discontinuidad con la conciencia tanto del propio Jesús como de la comunidad primera.

La cristología descendente, en cambio, parte del misterio trinitario, con la encarnación como punto de partida tal como ella aparece al final de la historia de Cristo y lo que ésta nos ha revelado sobre su origen, su misión redentora, su relación con el Padre y el Espíritu que prepara su humanidad desde el seno de María y que luego completa su obra universalizándola e interiorizándola. La cristología alejandrina (San Atanasio, San Cirilo), Santo Tomás, Barth y Balthasar son los máximos exponentes de una cristología descendente, mientras que la escuela antioquena (Teodoro de Mopsuestia, Teodoreto de Ciro, San Juan Crisóstomo) y en nuestros días Pannenberg y Rahner, entre otros muchos, son partidarios de una cristología ascendente.

Aquí nos encontramos con un problema previo: ¿dónde encontramos la verdad de Cristo, en sus propísimas palabras y en las formulaciones primeras de la Iglesia, como vagidos de la fe en alabanza y súplica, antes de que la inteligencia de los creyentes posteriores la malentienda, o al final del proceso de comprensión eclesial cuando ya tenemos todos los elementos fundamentales? Está por un lado el *mito del origen temporal* y por otro *la metafísica del principio constituyente.* La cristología ascendente cree poder dar razón plena de Cristo descubriendo su génesis a la luz del contexto familiar, social y cultural o si llega a conocer los primeros balbuceos, categorías o títulos con los que la comunidad lo designó en el instante en que saltó la chispa de la fe. Se reclama como normativo sólo lo originario, desde la sospecha de que todo lo posterior provenga de una falsificación operada en las culturas lejanas al espacio bíblico y ajenas al mensaje de Jesús. La tesis protestante de la decadencia de la Iglesia respecto de su origen primero y la de Harnack sobre la helenización del cristianismo operan con este presupuesto. Ahora bien, si el origen es sagrado, la plenitud se ve mejor desde el final, ya que com-

probamos los frutos producidos por la potencia operante desde el principio. El niño no nos permite todavía saber cómo será el hombre maduro. Éste en cambio nos permite conocer mejor al niño.

La perspectiva descendente, por el contrario, afirma que sólo si conocemos no el inicio cronológico sino el principio eterno posibilitador *(archê)* podemos conocer la verdadera identidad de Cristo. Si desde el final de la revelación bíblica sabemos que él es el Hijo, que estaba junto al Padre creando el mundo, cuya venida fue preparada durante siglos en el pueblo elegido primero y luego en el seno de María por el Espíritu, entonces comprenderemos mejor su historia. Esa revelación final nos obliga a preguntarnos cuál es la relación del ser de Cristo con Dios anterior al tiempo, cuál la perduración de su humanidad, una vez consumada la encarnación por la muerte y la resurrección y cuál finalmente su relación con el Padre y el Espíritu. A esta luz las dos misiones, encarnación del Verbo y envío del Espíritu, aparecen religadas y coordenadas en un proyecto, cuyo origen es el Padre y cuya meta es la deificación de los hombres. *Cristo es inteligible sólo si descubrimos el fundamento, el fin, el contenido de la encarnación, y el lugar que ocupan en ella el Padre y el Espíritu. La Trinidad, como forma eterna de existencia de Dios, es el presupuesto para comprender la encarnación en continuidad con la creación y revelación del AT, a la vez que en su diferencia respecto de todo profetismo y sabiduría anteriores.* Cristo pertenece al ser de Dios y con Cristo el ser de Dios pertenece al mundo. Sólo así es posible hablar de autorrevelación y autodonación de Dios y de Cristo como salvador escatológico. Sólo así el misterio de Cristo (Trinidad inmanente) y la acción de Cristo por nosotros (Trinidad económica) coinciden. La historia de Cristo se lee a partir de su origen (la procedencia y pertenencia constituyente al ser eterno de Dios), y a la luz de su fin (la recapitulación reconciliadora del cosmos y la permanencia eterna de su humanidad en Dios). La relación al Padre y al Espíritu es la estructura y contenido permanente de la conciencia de Cristo. Él es el fin de la historia como Hijo eterno, porque está en su inicio; y ella, la historia, por haber sido pensada para él y haber sido consumada por él, tiene una constitución ontocrística.

A la luz de esta opción previa serán distintos el punto de partida y la realidad cristológica que se ponga en el centro *(principio cristológico fundamental)* de cada uno de estos modelos de cristología. Frente a una cristología ascendente de tipo positivista y a otra descendente de tipo dogmático, hay que recordar que el centro del NT está en otro lugar: la resurrección como constitución de Jesús en Mesías, Señor e Hijo, seguida de la transformación de los discípulos en testigos. El núcleo de las cristologías primitivas es la suma de la muerte y resurrección. La identidad del muerto y del resucitado, del

rechazado por los hombres y del acreditado por Dios, es el contenido de las primeras confesiones cristológicas. Ese Jesús nos ha sido dado por Mesías y Señor: quien lo confiesa con su boca y cree en su corazón, ése será salvo (Hch 2,36; Rom 10,9). El misterio pascual, que reasume la historia anterior de Jesús y anticipa la ulterior experiencia del Espíritu en la Iglesia, es el permanente punto de partida y verificación de toda cristología. Ése es su centro de realidad y su criterio de inteligibilidad. Todo lo demás es fundamento metafísico (Trinidad, encarnación), preparación histórica (historia de Israel, ministerio público del propio Jesús) o consecuencia salvífica (perdón de los pecados, divinización, vida de la Iglesia).

Frente a esta cristología, centrada en el misterio pascual, las otras dos se sitúan en los extremos: una pone el principio y fin de inteligibilidad de la cristología en la historia de Jesús; la otra lo pone en la Trinidad. La primera está tentada a hacer sólo una jesuología; la segunda, en cambio, a quedarse en el orden trascendente, sin tomar absolutamente en serio la judeidad de Jesús, que es constitutiva de su persona, y su vida humana con todas sus determinaciones familiares, sociales y psicológicas. Éstas son las dos categorías a partir de las cuales se elaboran la cristología ascendente y descendente. La primera parte del judío Jesús, que con su anuncio del Reino llevó a cabo una acción liberadora, se confrontó con la situación social y religiosa, encendió los ideales de la fraternidad humana, creando salud, integración y esperanza. Todo lo posterior es la confirmación de este mensaje teórico y de la acción histórica consiguiente. La muerte fue la denegación humana de esta pretensión y la resurrección su confirmación divina. Esta cristología acentúa menos el contenido salvífico y la ruptura innovadora, tanto de la muerte como de la resurrección.

La cristología descendente parte de la realidad trinitaria de Dios y comprende a Cristo a la luz de la encarnación. En Cristo nos encontramos con Dios hecho hombre, anclado en nuestro mundo, y con él nosotros somos afirmados en nuestra finitud y reconciliados del pecado ya que él, haciendo suya la muerte, nos ha rescatado de su poder. La encarnación es divinizadora y a la vez redentora, ya que para que el hombre lograse el fin para el cual Dios lo había creado (participar en su vida divina) fue necesario rehacer la creación rota por el pecado. Esta cristología se inclina a ver concentrado y casi consumado el sentido de Cristo en el momento de la encarnación, como unión de Dios con el mundo; tentada a ver la muerte exclusivamente bajo la categoría de satisfacción por el pecado; y sin casi capacidad para otorgar a la resurrección valencia salvífica. Más preocupada por la interpretación ontológica de la encarnación ¿cómo es posible que Dios sea hombre, que el hombre sea Dios,

que existan en uno, sin confundirse Creador y creatura?—, tiene menos sensibilidad para la historia. Sin embargo hay que recordar que la elaboración sistemática más coherente de una cristología descendente, la III Pars de Santo Tomás, incluye con igual extensión un tratado completo sobre los misterios de la vida de Cristo, como acciones y pasiones por nuestra salvación [25].

VI. LA DIVISIÓN DE LA MATERIA

En función del método se hace la *división de la materia*. Hay divisiones remanentes de la historia anterior, como la que establece dos tratados claramente separables: uno sobre la persona de Cristo y otro sobre su obra, o cristología en sentido estricto, y soteriología. Si no con estos términos, de hecho esta división está operante en aquellos tratamientos de Cristo que o bien sólo se preocupan de analizar el problema metafísico de que Dios sea hombre con la consiguiente atención a las fórmulas conciliares que la expresan; o, por el contrario sólo se interesan en lo que Cristo significa para nosotros y aporta al mundo, ofreciendo algo nuevo o diferente respecto de la cultura, la moral, las filosofías y las religiones. La primera inclina a una versión intelectualista y la segunda a una versión funcional de la cristología. Pero una relación puramente funcional con Dios o con Cristo, al reducirlos a objeto al servicio del hombre y de sus causas, desnaturaliza la actitud religiosa y la fe cristiana, que son siempre de naturaleza personal y gratuita, estando determinadas por la majestad de Dios y por su revelación libre. Ambas olvidan el núcleo originario: la unidad de Dios y del hombre en Cristo, que en muerte y resurrección realiza el admirable intercambio que nos salva. Desde el centro —misterio pascual— se puede ir a los extremos (judeidad y Trinidad-problemas metafísicos y eficacia funcional), pero difícilmente se llega de los extremos al centro.

Las cristologías más recientes suelen dividir la materia de la forma siguiente. Tras una introducción que fija el lugar y el contexto de los problemas cristológicos, se estudia en una primera parte la historia y el destino de Cristo; en una segunda el misterio de Cristo. Así lo hace W. Kasper. Una variante en esta línea es la que la divide en tres partes: historia, persona, misión. Ésta en realidad reasume la vieja división *(De Verbo incarnato* y *De Christo redemptore)* pero

[25] III q.27-59. Cf. J. P. TORREL, *Le Christ en ses mystères. La vie et l'oeuvre de Jésus selon Saint Thomas d'Aquin* I-II (Paris 1999); ID., *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel* (Paris 1996) 173-184.

añadiéndoles la historia, como constitutiva de la realidad personal de Cristo. El Hijo eterno lo reconocemos a la luz de su experiencia filial respecto de Dios y la salvación es la participación en esa filiación natural de Cristo, alumbrada y connaturalizada por su Espíritu [26].

Finalmente la división más sencilla es la que sugirió el Vaticano II en la línea de la *historia salutis:* proposición del testimonio bíblico, interpretación normativa de los concilios y explicativa de los teólogos a lo largo de la historia, reflexión sistemática, profundizando en la conexión de las diversas afirmaciones entre sí, y mostrando su capacidad para iluminar las cuestiones fundamentales de la vida humana. Aquí seguimos este último método, resaltando los tres centros que dan razón de la persona de Cristo: su historia, su persona, su misión (cf. OT 14).

VII. LAS TAREAS PRIMORDIALES

¿Cuáles son las *tareas primordiales de la cristología* o los problemas fundamentales que tiene que esclarecer hoy? Hay tareas esenciales permanentes, de cuyo esclarecimiento nace la luz que ilumina todo el resto, y hay tareas nacidas de la peculiar sensibilidad de cada generación, de cada horizonte cultural y contexto histórico. Tanto el misterio de Dios como el de Cristo son percibidos siempre desde una perspectiva, ya que el hombre no accede a la totalidad de manera plena en cada instante. Los principales problemas que la cristología tiene que clarificar hoy, y de los que tratamos en las páginas siguientes, son:

1. *La relación singular de Jesús con Dios como su Padre.* El punto de partida de toda cristología es justamente esa relación filial del hombre Jesús con Dios. La oración, la obediencia y el servicio a la misión recibida de él, vividas en una reciprocidad de conocimiento, amor, potestad y juicio, son el punto de entronque del dogma con la historia. Las posteriores afirmaciones conciliares tienen que conectar con la realidad vivida por Jesús y la conciencia de la Iglesia tiene que acreditar continuidad con la conciencia histórica de aquél. Desde ahí tiene que mostrar la novedad, originalidad y carácter absoluto de Cristo, junto a sabiduría y profetismo, a la vez que mostrar que la fe cristiana no es una negación del monoteísmo sino su radica-

[26] La divinización, acentuada por la Patrística griega, deriva de la encarnación del Hijo y del envío del Espíritu y lleva consigo la conformación a Cristo, la participación en su herencia, la integración en su cuerpo y la ordenación a conformar la propia vida con la suya en el seguimiento. Cf. L. T. SOMME, *Saint Thomas. La divinisation dans le Christ. Textes traduits et commentés* (Genève 1998).

lización personalizadora. Cristo realizó en su humanidad la presencia absoluta de Dios y afirmó su relación fundante con él en cuanto Padre [27]. A partir de aquí hay que iluminar los temas clásicos de la divinidad, de la consubstancialidad y de la preexistencia.

2. *La unidad con el Padre en el Espíritu Santo.* La historia de Jesús comienza con su significación mesiánica a partir del bautismo, donde es ungido por Dios con el Espíritu Santo, que cualifica su humanidad para que pueda cumplir el anuncio del Reino, dándole la fuerza necesaria para hacer milagros y prodigios, como los que hizo Moisés en otro tiempo, y de esta forma poder ser reconocido como profeta. En el Espíritu Jesús hace los milagros, se ofrece al Padre en la cruz y consuma su destino. A partir de aquí es necesario esclarecer la conexión entre la muerte de Jesús, la acción del Espíritu y la implicación del Padre en la muerte del Hijo. En nuestros días se ha intentado, a partir de la teología kenótica (Hegel, Moltmann, Jüngel, Evdokimov, Balthasar, Durrwell...), establecer una conexión entre la realización trinitaria de Dios y la muerte de Cristo. El Espíritu Santo jugaría un papel central. De esta forma el Dios inmutable padecería. Algunos llegan a afirmar que el Dios trinitario se constituiría en la muerte de Cristo y la historia formaría parte del ser de Dios. Aquí aparece un real problema; pero cierta reflexión actual ronda la gnosis. Hay una dialéctica, que es cristianamente inaceptable a la luz de la creación y de la alianza, ya que no hay en el NT ninguna afirmación explícita que ponga en relación constituyente el misterio trinitario, y en especial al Espíritu Santo, con la muerte de Cristo. La reclamada *pneumatologia crucis* está todavía por fundar [28].

3. *La relación de Cristo con todos los hombres.* La afirmación de la salvación de todos los hombres en Cristo supone que su destino nos determina a todos con anterioridad y al margen de nuestra decisión. ¿Cuál es la naturaleza de esa implicación de todos en el destino de Cristo, de tal forma que algo que afecta a la entraña de la libertad del hombre, pueda ser decidido con anterioridad a ella? Se ha utilizado hasta ahora la categoría de «personalidad corporativa», y de sustitución. Esta última en su estricto sentido forense es inaceptable. La categoría moral de solidaridad, por sí sola es insuficiente. ¿Cuál es la re-

[27] «La conscience du Christ devait, pour exprimer le Christ, exprimer tout le christianisme qui a son résumé, sa totalité et sommet dans le Christ [...] L'humanité du Christ, en son être même, l'est dans l'ordre de l'être; elle l'est dans l'ordre du connaître. La lumière éternelle éclate, ou plutôt, car rien n'est aussi suave ni aussi tendre, elle éclate, dans ce qui est l'éclosion de l'homme en l'homme». E. MERSCH, *Le Christ, l'homme et l'univers,* 118-119.

[28] Cf. J. KOCKEROLS, *L'Esprit à la croix. La dernière onction de Jésus* (Bruxelles 1999), y las recensiones críticas de G. Emery sobre ese tipo de obras en RT 98 (1998) 471-473 y 99 (1999) 553-556; 558-561.

lación que media entre un hombre y los demás, y cuál la peculiar conexión de destino y de ser, que media entre Cristo y nosotros para que el valor de su vida pueda ser el nuestro, sin que esto sea una mera imputación externa, que choca contra la convicción más profunda del hombre moderno sobre su insustituibilidad y menos en el orden moral de la culpa y de la gracia? Kant afirmó que un hombre nunca puede ser considerado como medio sino siempre como fin y que no es sustituible por nadie. Heidegger añadirá: «Nadie muere por otro». ¿Cómo explicitar ante esa comprensión antropológica, centrada y fascinada por la autonomía del sujeto, la significación redentora universal de Cristo? A la línea antropológica, que va desde Kant hasta Rahner, ha seguido otra que pone en el centro la idea de alteridad, representación y responsabilidad para con el otro, de ser como relación y el estar en-cargado con el prójimo como lo más constituyente del ser hombre. Cristo ha desvelado y realizado al máximo lo que define Gén 4,9 como lo constituyente de todo hombre: ser responsable del hermano, su guardián y no su señor, existiendo como portador cargado con el destino de él. El otro debe ser comprendido como nuestro real prójimo y no como el posible enemigo, y en consecuencia la relación con él debe ser de proexistencia y no de contraexistencia. Con su muerte por nosotros Cristo ha revelado un hombre nuevo que no vive del egoísmo ni de la angustia por su propia afirmación o autonomía, sino que desiste de sí, se ocupa del prójimo y, perdiendo su vida, la gana (Mc 8,35-36). Jacobi, Dostoievski, Buber, Levinas, Schürmann, Stuhlmacher, Balthasar... han abierto esta nueva línea de comprensión del hombre. Ella refleja mejor el destino de Cristo. La cristología ha hecho posible una nueva antropología y ésta a su vez abre a una comprensión más significativa de Cristo. La última parte de este libro trata detenidamente esta cuestión [29].

4. *Cristo y el sentido de la realidad.* La cristología tiene que afincar en la historia, y en este sentido su centro es la figura concreta de Jesús, acercada por el relato y descifrada en una cristología narrativa y hermenéutica. Pero éstas, por sí solas, son insuficientes. Cristo no puede ser comprendido y aceptado como la salvación real y total del hombre, si no aparece su significación para todos aquellos órdenes en los que el hombre se realiza: Dios, cosmos, propia humanidad, prójimo, futuro, ser. De aquí la necesidad de esclarecer el lugar

[29] Cf. J. RATZINGER, «Sustitución-Representación *(Stellvertretung)»,* en CFT II (1979) 726-735; K. H. MENKE, *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und Grundkathegorie* (Einsiedeln 1991); M. BIELER, *Befreiung der Freiheit. Zur Theologie der stellvertretenden Sühne* (Freiburg 1996); H. U. VON BALTHASAR, TD 4. *La acción* (Madrid 1995) 209-292; E. AZNAR, *Sustitución y solidaridad en la soteriología francesa 1870 a 1962* (Salamanca 1998).

de Cristo en la creación, su presencia en la constitución del ser humano, su implicación en Dios y la implicación de Dios en él. *Para ser válida hoy y dar respuesta a las últimas cuestiones, la cristología tiene que implicar a la teología, la antropología y la metafísica* [30]. Desde Cristo tiene que aparecer: *a)* que el amor está en el origen del ser; *b)* que la realidad ofrece confianza; *c)* que el futuro es una promesa de reconciliación y consumación, no un inmenso abismo de incertidumbre amenazadora; *d)* que la entraña del hombre está constituida crísticamente: fundada en él, conformada a él, y destinada a encontrar su plenitud en él *(creati in Christo Jesu:* Col 1,16).

5. *Cristo y el mal.* Hay que esclarecer ante todo cuál fue su relación histórica con los males físicos, morales y sociales con los que se encontró. Sus gestos de curación y de misericordia tienen que ser situados frente al problema de fondo: el mal en el mundo, el mal radical, la alienación personal, el poder violento, la exclusión social, la última soledad. Sobre ese fondo hay que comprender su muerte. En ella Cristo, como todo hombre acepta su condición creatural, deja a Dios ser soberano sobre su propio ser, ejercita ante la muerte su libertad en grado máximo porque ella es el reto máximo, realiza su filiación y ofrenda su vida, entregándola en súplica intercesora y en solidaridad fraterna con todos los hombres pecadores. El pecado no es sólo un hecho moral, que pueda ser corregido o superado, sino que es un poder que afecta a la realidad misma dominándola y desnaturalizándola respecto de su origen y destino. Hay que vencerlo como se vence a una fuerza violenta o a un enemigo cruel. Vence al pecado y a la muerte quien revela al Amor como poder supremo, haciéndonos posible confiarnos gozosa y absolutamente a él. Cristo realiza esa victoria con la gesta exterior de su libertad entregada a la muerte y con el don interior de su Espíritu. Ellos son los que nos hacen libres [31]. A la vez que con el lado negativo de la existencia (el mal), hay que confrontar a Cristo con el lado positivo: la felicidad.

[30] Está por elaborar una «ontocristología», que en manera ninguna queda invalidada de antemano por la crítica de Heidegger a la ontoteología. Esta crítica, a su vez, no afecta a las grandes síntesis de San Agustín y Santo Tomás.

[31] «La teología tiene que elaborar una concepción de la revelación que pueda dar cuenta críticamente de la función que la palabra de Dios tiene en la praxis cristiana. Esto solamente podrá hacerse si se muestra en qué consiste la estructura última del pecado humano y en qué modo concreto esa estructura profunda adquiere formas concretas tanto individuales como sociales e históricas. Naturalmente la radicalidad del pecado sólo resultará completamente visible a la luz de la salvación que ha tenido lugar en Cristo. Y esto supone que la teología tiene que explicar por qué el mensaje de la cruz desempeña una función liberadora respecto de la praxis humana, atenazada por el pecado». A. GONZÁLEZ, *Teología de la praxis evangélica. Ensayo de una teología fundamental* (Santander 1999) 15.

Su evangelio ofrece una buena nueva, sus bienaventuranzas proponen una bella aventura; quien cree en él entrará a la vida. Esto supone que Cristo no tiene que ser visto sólo en relación al mal, el pecado y nuestras carencias sino sobre todo en relación a la plenitud ofrecida por Dios, y esperada por cada hombre. *Lo primero en la vida de Cristo es la llegada del Reino de Dios; y con él la felicidad del hombre.* El descubrimiento del mal y la victoria sobre el pecado son consecuencias. Dios es mayor que el mal, el pecado, Satanás y la muerte. La resurrección, como definitiva victoria sobre el mal, pecado y muerte, es la primera palabra sobre Cristo [32].

VIII. LAS DIFICULTADES ACTUALES

La cristología se encuentra hoy con especiales *dificultades.*

1. La primera, y más característica de la Modernidad, la formuló así Lessing: «Las verdades históricas, como contingentes que son, no pueden servir de prueba de las verdades de razón como necesarias que son [...] Éste es el repugnante foso (que contiene el cristianismo) que no puedo, por más que intenté bien en serio, saltármelo» [33]. Paso de los hechos a la fe, de Jesús a Cristo e Hijo de Dios; de la historia al dogma: ésa es la gran dificultad. Ella, sin embargo, no es nueva; fue «la» dificultad de siempre: pasar de un hombre a Dios y de un judío al Eterno. Sólo mostrando la constitución del hombre como abertura simultánea a la trascendencia y a la historia, por si el Absoluto se le quiere mostrar, a la vez que mostrando la capacidad que la realidad por ser creación de Dios tiene para significar a Dios en distintas intensidades, podemos encontrar signos de la revelación y presencia de Dios en el mundo [34]. No concluimos de la historia a la fe, sino que leemos la revelación de Dios en los signos que de sí mismo él nos ofrece dentro de ella.

2. Un segundo nivel del mismo problema es la continuidad de las definiciones cristológicas de los primeros concilios con los testi-

[32] «El cristianismo se dirige primariamente al ser entero del hombre y no a su caída en pecado y menos aún a las fallas de la vida. El cristianismo no es la argamasa que remienda las fisuras de la vida [...] El punto de coincidencia entre el hombre actual y el cristianismo no es la *indigencia* de la vida sino su *plenitud*». X. ZUBIRI, o.c., 18-19. Cf. G. GRESHAKE, *Gottes Heil, Glück des Menschen* (Freiburg 1983); J. L. RUIZ DE LA PEÑA, «Fe cristiana. Pensamiento secular y felicidad», en *Una fe que crea cultura* (Madrid 1997) 55-70.

[33] G. E. LESSING, *Escritos filosóficos y teológicos* (Madrid 1982) 447-449.

[34] Aquí radica la importancia de la obra de Rahner, que ha mostrado la necesaria correlación entre trascendencia e historia: *Oyente de la palabra* (Barcelona 1990); ID., *Curso fundamental sobre la fe* (Barcelona [4]1989) 42-116.

monios primitivos de la fe (evangelios, kerigmas, *homologíai),* que enuncian la salvación como acontecimiento y describen a Cristo en su función soteriológica, sin hacer afirmaciones sobre su ser, sobre el del hombre o el de Dios. La lógica de la inteligencia, ejerciéndose sobre los contenidos de la fe, exige pasar de la descripción a la definición, del acontecimiento al ser, del relato a la demostración. La Iglesia ha llevado a cabo esa tarea de traspaso de categorías o de trasvase del mensaje, nacido en una cultura de la memoria, relato y parábola, a otra cultura de la física y de la metafísica. Mostrar la continuidad entre ambos tipos de categorías (funcionales y narrativas por un lado, metafísicas y conceptuales por otro) y ofrecer las razones que hacen legítimo ese paso, para mantener la verdad del evangelio en su nuevo contexto, es tarea ardua y sagrada. La homogeneidad entre relatos bíblicos y definiciones conciliares no es demostrable en el plano conceptual y sólo percibirá su identidad profunda quien en la fe conozca la realidad personal de Cristo, la misma y única que con distintas categorías presentan los evangelios y los concilios.

3. El tercer problema es la constitución personal y comunitaria de la fe, a la vez que la constitución sacramental e institucional de la Iglesia [35]. No hay fe cristiana sin Iglesia, ni hay Iglesia cristiana sin autoridad apostólica vinculante. La Iglesia, sin embargo, no es un sistema cerrado sino una comunidad abierta, nacida de la vocación divina y de la libertad humana. Hay que conjugar el lugar necesario y los límites del individuo en la Iglesia con la autoridad de los sucesores de los apóstoles. El hombre actual tiene tras de sí siglos de esfuerzo por conquistar sus libertades y piensa que el último baluarte por recuperar ante Dios es la libertad en la Iglesia, libertad que nos trajo Cristo, frente a toda ley. ¿Significa esta libertad que tenemos en Cristo la capacidad para construir a nuestra medida el contenido del evangelio y decidir sobre sus exigencias? San Pablo se encontró con una alternativa falsa: un legalismo judío o un espiritualismo ácrata (Gál 3,1-5; 5,1-6). Alternativa falsa porque hay una «ley de Cristo» y un «Espíritu de Cristo». Cristo es para el hombre pero es el Kyrios, el Maestro, el Juez; su mensaje y persona no están a merced de la decisión del hombre. «El Señor es para el cuerpo, pero el cuerpo es para el Señor» (1 Cor 6,13). No es posible construir una cristología

[35] «La Iglesia considerada como institución apostólica, es esencialmente sacramental, es decir es un testigo que encierra en sí la presencia divina de la que da testimonio, un signo que contiene la realidad significada». E. ORTIGUES, «Écritures et traditions apostoliques au Concile de Trente», en *RSR* 36 (1949) 271-299, esp. 290. Cf. LG 1 *(sacramentum salutis in Christo* = signo y causa de la presencia salvadora de Cristo en el mundo).

en la carta», seleccionando textos o autores bíblicos, privilegiando unos concilios frente a otros, absolutizando un título cristológico y rechazando otros. Eso significa invertir la realidad: convertir al hombre en Kyrios, soberano sobre Dios y Cristo, poniéndolos al servicio del hombre. La fe en Cristo viene por el oído; ésta deriva de la predicación; ésta del envío y éste de la autoridad de Cristo (Rom 10,14-17). La fe es fruto del testimonio de hombres enviados y de la gracia de Dios, dada en Cristo y en el Espíritu. La decisión y acciones de Dios en lugar y tiempo concretos, con palabras y exigencias concretas, son un límite absoluto para la libertad del hombre. El atenimiento a esa verdad concreta y particular, hasta en sus fórmulas, es el signo de una *salvación ante nos* y *extra nos*, que no nos construimos nosotros a nuestra medida sino que es don de Dios, transmitida por el apóstol de Cristo en la Iglesia que formamos todos, pero que tiene a Cristo por cabeza, cuya autoridad visibilizan e interpretan los apóstoles y sus sucesores. Cristo es don y luz de Dios; en cuanto tal es discernimiento y juicio (κρίσις) sobre los hombres y sobre su actitud ante la verdad (Jn 8,12; 9,5; 12,46; 9,36; 3,19; 5,22-30; 8,16; 12,31).

4. Variantes de este problema son las relaciones entre unidad de fe en Cristo y pluralismo de cristologías, o las formas de exponer el fundamento y el contenido de la fe en él, comenzando por el NT y siguiendo en la historia de la Iglesia. Estamos ante una situación dialéctica, ya que tenemos el único evangelio de Cristo en el formato tetramorfo de los evangelistas y el canon del NT está formado por sus 27 escritos. Todos ellos hablan del único Cristo y Cristo funda la unidad del NT [36]. Unidad y pluralidad forman dos polos en tensión. Prefiero hablar de pluralidad para indicar que lo diverso está siempre referido y sólo es comprensible a la luz de lo uno, mientras que pluralismo parece indicar la compatibilidad de afirmaciones contrapuestas o realidades irreductibles a una unidad que conforma la diversidad. *Hay diversas maneras de acceder y «modelos» o paradigmas para pensar a Cristo, pero hay un solo Cristo.* Hay la libertad de los hijos de Dios, mas no se puede hacer de ella el pretexto para el egoísmo o la desobediencia, sino para mejor corresponder al evangelio recibido (Gál 5,13-26) y servir a los hermanos.

5. Dentro de este problema aparece la cuestión de la unidad y unicidad de Dios, de su manifestación múltiple en el mundo y de su autorrevelación escatológica en Cristo, o cuál es la relación de éste con las religiones del mundo. Tres han sido las respuestas: *exclusivismo* representado por Barth, Kraemer y el protestantismo radical

[36] Cf. J.-N. ALETTI, *Jesucristo, ¿factor de unidad del Nuevo Testamento?* (Salamanca 2000).

(salvación sólo hay en Cristo); *inclusivismo* representado con matices diversos por de Lubac, Rahner y la mayoría de teólogos católicos (hay salvación para todo hombre que vive en la verdad y ama la justicia, pero toda salvación es crística, la plenitud sólo se encuentra en Cristo y es discernida desde Cristo, ya que por él son, en él son y para él son todas las cosas); *pluralismo salvífico* representado por Hick, Knitter y la llamada teoría pluralista de las religiones (cada religión es salvífica en su lugar y en su tiempo; Jesús es una expresión de un Cristo universal que tiene muchos nombres, todos ellos sagrados y legítimos). No se ve cómo esta última postura pueda conciliarse con los textos del NT, donde jamás se concibe un Cristo sin relación con Jesús y una acción del Logos no encarnado al margen del Logos encarnado. El prólogo de San Juan ha formulado y excluido esta hipótesis [37].

IX. LOS ACCESOS Y LOS DESTINATARIOS PRIVILEGIADOS

La cristología tendrá acentos distintos según los lugares donde se elabore y en función de los destinatarios privilegiados a los que se dirija. Los lugares fundamentales de ejercitación de la Iglesia son: el templo, la plaza pública, la universidad [38]. En cada uno de ellos surgirá una cristología con acentos propios. En ámbitos interiores de la Iglesia tenderá a ahondar en la realidad personal de Cristo, en cuanto que es principio de vida, de conversión, de exigencia y de felicidad para el creyente. En los ámbitos públicos de la sociedad mostrará la potencia teórica y práctica del evangelio de Cristo para engendrar libertad, comunidad, solidaridad y esperanza, a la vez que ejercerá una función crítica frente a los poderes del mal, la mentira y la injusticia. En ámbitos académicos expondrá el fundamento histórico, la pretensión de verdad y la realidad de Cristo como oferta de sentido para la vida humana, en diálogo razonado y crítico con las ciencias diversas. Tendremos así una cristología más intraeclesial, centrada en torno a la liturgia, oración y experiencia; una cristología más social o política que refiere el evangelio a las esperanzas sociales y a las ideologías, que se presentan unas veces como alternativa y otras

[37] Cf. LG 16; GS 22 (posibilidad de salvación para quienes no pertenecen visiblemente a la Iglesia). «Ni una limitación de la voluntad salvadora de Dios, ni la admisión de mediaciones paralelas a la de Jesús, ni una atribución de esta mediación universal al Logos eterno no identificado con Jesús resultan compatibles con el mensaje neotestamentario». CTI, *El cristianismo y las religiones* (1996) n.39, en *Documentos,* 571. Cf. capítulo final.

[38] Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *El lugar de la teología* (Madrid 1986).

en complementariedad salvífica respecto del evangelio; una cristología académica, que otorga primacía a la reflexión teórica y confronta la razonabilidad de la fe con la pretensión de la razón científica o filosófica, cuando éstas pretenden establecer por sí y desde sí solas los límites y la amplitud de la razón humana. Con ello aparecen los tres polos determinantes de una reflexión católica sobre Cristo hoy: cristología y experiencia cristiana, cristología y praxis social, cristología y razón científica. De ahí resultan también los distintos accesos e intereses desde los que se puede acceder a Cristo:

acceso mistagógico (para incrementar el conocimiento personal, profundizar la fe y alimentar el amor de Cristo);

– *acceso histórico,* en su triple forma: *acceso pedagógico* (búsqueda de mejores métodos para exponer la fe), *acceso misionero* (lenguaje y forma de vida aptos para dar a conocer a Cristo a quienes no lo conocen todavía) y *acceso social-político* (articulación de un discurso teórico y de una praxis histórica que muestren la fecundidad liberadora del evangelio);

– *acceso teórico,* que busca primordialmente inteligir la realidad y verdad de Cristo en total gratuidad, mostrando la fecundidad objetiva de la fe, sin ordenarla a nada más allá de sí misma, sabiendo que la inteligencia es anterior y posterior a la razón técnica o crítica, porque es la que, más allá de problemas y situaciones particulares, refiere el hombre a la verdad primera y lo abre al fin último.

X. DEFINICIÓN

Concluimos esta introducción con una *definición.* La cristología es la reflexión sistemática que, desde dentro de la comunidad, los creyentes hacen sobre Jesucristo, con racionalidad histórica y método científico, refiriéndolo a la situación de redención o irredención, vivida por la humanidad en medio de la cual él es anunciado como evangelio de la salvación, surgiendo en una historia particular y siendo a la vez logos de verdad universal (Ef 1,13; Rom 1,16).

Éstos son los tres cometidos esenciales de la reflexión sistemática: exposición, fundamentación, historización.

— *Exposición* de la historia originaria y de la perduración de Cristo, su contenido y realidad como hecho, idea, experiencia y promesa.

– *Fundamentación* de su pretensión de verdad y de salvación, mostrando desde dentro, es decir desde la explicitación vivida de sus contenidos, cómo aparecen en Cristo la realidad de Dios, del mundo y del hombre, y cómo, pensado desde su condición de Dios-hombre, Dios aparece más divino justamente porque ha realizado su trascen-

dencia en acercamiento absoluto al ser finito y su poder como mise ricordia, a la vez que el hombre aparece más humano, con una huma nidad cuyo canon es Dios mismo, dado a la medida de su carne tiempo.

— *Historización* como interpretación, traducción o conjugació del sentido, dinamismo y valor del evangelio de Cristo con la con ciencia determinante de cada época; en una relación de anuncio diálogo, de reto y respuesta, de oferta y de acogimiento. La cristolo gía cumple esa tarea, siendo consciente de sus límites.

Éstas son las fronteras de la razón con el misterio de Dios, qu nos desborda siempre aun después de revelado y encarnado; frente la historia particular que nunca es reducible a ciencia y evidencia que por tanto sólo puede ser entendida, primero en su facticida cuantitativa y luego como signo de una conciencia que se manifiest en ella y de una trascendencia que llama desde ella; frente a la liber tad del hombre, también frente a la del hombre Jesús. Límite dic aquello a lo que tendemos sin poder llegar; frontera, en cambio, dic vecindad, copertenencia y convivencia. La cristología conjuga eso tres horizontes que nos desbordan y nos llaman (misterio de Dios hechos históricos particulares, libertad del hombre) con la histori vivida por Cristo y vivida por los hombres en Cristo y desde Cristo con el dinamismo trascendental del hombre abierto verticalmente a Absoluto y horizontalmente al Futuro; con las experiencias vivida por cada hombre en su soledad y esperanza [39] a la vez que con la pulsiones de su inteligencia y voluntad [40].

[39] El hombre es un abismo que clama por otro abismo mayor («abyssu Abyssum invocat», Sal 41,8 Vulgata), y su abertura al absoluto funda una tensión soledad que no cesan hasta encontrar a Dios, único fin y destino suficientes al hom bre: «Gignit enim sibi ipsa mentis intentio solitudinem». S. AGUSTÍN, *Cuestiones d versas a Simpliciano* 2,4; cf. *Conf.* I, 1,1.

[40] Cf. M. BLONDEL, «El acabamiento de la acción. El término del destino huma no», en *La Acción (1893)* (Madrid 1996) 445-546.

PRIMERA PARTE

LA HISTORIA Y DESTINO DE CRISTO. CRISTOLOGÍA BÍBLICA

INTRODUCCIÓN

LA NORMA DEL ORIGEN. HECHOS, TEXTOS, TESTIMONIO VIVO

Conocer a una persona es conocer sus obras, sus palabras y, sobre todo, compartir el propio conocimiento que tiene de sí misma, su proyecto de vida y sus ideales últimos. Quienes no son contemporáneos de ella quedan remitidos a los testimonios de quienes la han conocido, compartido su destino y transmitido sus recuerdos (1 Jn 1,1-4). Cristo vivió en un lugar de la geografía y en un momento de la historia. Muchos hombres y mujeres lo conocieron, siguieron y amaron, recogiendo su mensaje y otorgándole una confianza personal, que se expresó como *seguimiento de su forma de vida, adhesión a su mensaje y fe en su persona.* Ellos son ya la fuente para conocerle. Pero no lo recuerda, venera y sigue cada uno aisladamente, sino que desde el comienzo formaron comunidad. La Iglesia es esa comunidad de seguimiento, de memoria, de testimonio, de celebración, de misión y de esperanza que se reconoce religada a él como su fundamento, obligada a él como su origen permanente, enviada por él para continuar su salvación en el mundo y esperada por él como su Futuro. Ella se sabe deudora y agraciada con la novedad divina, que es Cristo. Sostenida por él cumple la misión de darle a conocer en cuanto Salvador de los hombres y en cuanto persona presente, cuya historia hay que narrar y celebrar.

La Iglesia por su apóstol, sus sacramentos y su Espíritu, prolonga el testimonio que el propio Cristo dio de sí mismo. Esto se realiza mediante la *tradición viviente* de personas vivas y los *textos* escritos del origen. Ellos forman el NT, que se remite al AT como clave para conocer a Cristo, en cuanto Mesías, y a la Iglesia como lugar donde la realidad que describen es perceptible y vivible. El NT es el libro de la Iglesia, que ella acoge como palabra de Dios en el Espíritu, dada para conocer las obras y gestas salvíficas acontecidas en la historia de Jesús. En los hechos concernientes a éste (Hch 18,25), enviado por el Padre en la plenitud de los tiempos, entregado por nuestros pecados y resucitado para nuestra justificación (Gál 4,4; Rom 4,25), se realizan conjuntamente la revelación divina y la salvación humana. El NT, leído a la luz del AT y de la vida de la Iglesia, nos da a conocer de manera completa a Cristo. Dios nos da ese relato, inspirado por su Espíritu *(Palabra escrita),* para que conozcamos al Hijo que nos envió, naciendo hombre de María por la acción del mismo Espíritu *(Palabra encarnada).* Esa palabra que Dios había hablado

antes por sus profetas se encarnó: como voz y persona fue oída en Galilea, es actualizada en la celebración litúrgica, realizada en la existencia, oída y acogida en el corazón. Es el Hijo, en quien Dios se nos revela plenamente y da definitivamente. Es la autocomunicación y autodonación escatológica de Dios.

El NT no es un libro científico ni una biografía de Cristo en sentido moderno, sino un conjunto de recuerdos y de testimonios. Los evangelios, que son la única biografía posible ya de Cristo (J. M. Lagrange), relatan su historia recordando a la vez que reinterpretando desde el final su existencia pública y su acción salvífica, que se extiende «desde el bautismo de Juan hasta la ascensión» (Hch 1,22; 10,37). El relato se completa hacia atrás, integrando los hechos de la infancia, y hacia delante, narrando el don del Espíritu en Pentecostés, que funda la Iglesia y suscita la misión. *La historia de Jesús, así recordada por los creyentes en él, ofrece los hechos más la interpretación, siendo ambos igualmente sagrados.* Ha sido escrita porque, al considerarla el centro de la actuación salvífica de Dios en favor de los hombres, cobraba un valor infinito. La adhesión del testigo a lo testimoniado muestra el valor y eficacia que ha tenido para él. Los primeros creyentes y escritores pusieron su vida en juego por la verdad de lo atestiguado. Escritores, confesores, mártires, apóstoles han formado hasta hoy la Iglesia, que se sigue remitiendo a los primeros testigos en la convicción de que en ellos encuentra las mismas palabras, acciones y autoconciencia de Jesús, no en su sonoridad material sino en su verdad real. La Iglesia da crédito a esos testigos del origen, porque se lo dio Cristo, quien no se confió a realidades muertas (libros, piedras) para mantener auténtico su mensaje en el mundo sino que se confió otorgando confianza a personas vivas. La repercusión transformadora del mensaje sobre los propios testigos y el sentido, que ellos descubrieron en los hechos, forman parte de la fecundidad de los hechos originarios [1]. La fe otorgada a Cristo se convirtió en la razón suprema del interés por sus hechos y en la salvaguardia de los recuerdos fundadores. Sin los hechos no habría surgido la fe, pero sin la fe no se hubieran recordado los hechos.

El NT ofrece *el relato de los hechos históricos a la vez que la interpretación de su sentido teológico* (son revelación de Dios) *y soteriológico* (ofrecen salvación al hombre). Los evangelios identifican la historia y persona de Jesús orientando hacia el final (muerte) y desde el final (la resurrección). Ambas son la clave. El hecho personal (la resurrección de un crucificado) no es una idea o convicción

[1] «Para el verdadero historiador (distinto del mero cronista) el interés y sentido que un acontecimiento tuvo para aquellos que recibieron su impacto forma parte del acontecimiento mismo». C. H. DODD, *El fundador del cristianismo,* 39.

que surja en la Iglesia sino la experiencia a partir de la cual surgen la Iglesia, la fe y el NT. Es el «dato», en el doble sentido de don y hecho, que funda el cristianismo: Dios resucita y «da» a Jesús, devolviéndolo como Cristo y Señor, para que rehaga a los discípulos dispersos, perdone a los traidores y, haciéndolos hombres nuevos, los constituya mensajeros del evangelio. Los evangelios son libros de memoria y de amor. Porque todo es memoria en el amor y todo es diligencia en la fe verdadera, los discípulos reconstruyen los dichos y los hechos de Jesús con la ayuda de los propios testigos oculares y servidores de la palabra (Lc 1,2). Recogen sus sentencias, ordenan su mensaje y repiensan su persona. Todo está visto en la luz que el final proyecta sobre el principio; desde la resurrección se ilumina la muerte, y desde ésta el mensaje del Reino. Los evangelios se escriben desde el Resucitado y el Espíritu [2]. Resurrección, muerte y Reino son los tres ejes de la historia de Jesús. Desde cada uno de ellos se entienden los otros. Se lee la vida de Cristo de atrás hacia delante y desde adelante hacia atrás. La gloria del Resucitado relumbra ya en la predicación del Reino; el Reino pasa por los abismos supremos del mal en la muerte y se manifiesta victorioso en la persona del Resucitado.

La *historia* y el *destino* revelan la *persona:* los tres son ya inseparables. Los hechos son de un sujeto consciente y libre (historia); lo que a uno le acontece desde fuera, termina siendo lo que uno hace con ello en integración o en rechazo (destino); el sujeto no existe en vacío de tiempo sino en respuesta y relación (persona). Por eso a la fe de Cristo es esencial el conocimiento de su historia; ella nos revela su identidad personal. La Iglesia viva y el NT con su doble vertiente: narrativa (evangelios) y confesante (cartas), ofrecen la información necesaria y suficiente para conocer a Cristo respondiendo a las *preguntas esenciales:* qué dijo; qué hizo; quién fue; por quién se tuvo; qué hicieron con él y por qué se deshicieron los hombres de él; por quién le acreditó Dios; por qué y por quién debemos tenerle nosotros; quién es y qué significa para los hombres; qué podemos esperar de él; qué porvenir tiene; dónde está presente, es cognoscible y accesible hoy.

[2] «Lo mismo que los otros evangelistas (Mc 14,72; Mt 26,75; Lc 22,60; 24,6.8), Juan considera que no pocas palabras y hechos de Jesús no fueron comprendidos en el curso de la vida terrestre de Jesús. La resurrección del Señor es la que permitirá recuperar esos hechos y penetrar su verdadera significación con la ayuda de las Escrituras. Este recuerdo joánico se opera bajo la moción del Espíritu Santo». TOB: Jn 12,16 (cf. Jn 2,22; 14,26; 15,26; 16,12-15).

CAPÍTULO I

ACCIÓN

BIBLIOGRAFÍA

BECKER, J., *Jesus von Nazaret* (Berlin 1996); BLÁZQUEZ, R., *Jesús el evangelio de Dios* (Madrid 1985); BORNKAMM, G., *Jesús de Nazaret* (Salamanca ^{5}1996); CHILDS, B. S., *Biblical Theology of the Old and New Testaments* (London 1992); DODD, C. H., *El fundador del cristianismo* (Barcelona 1984); GNILKA, J., *Jesús de Nazaret. Mensaje e historia* (Barcelona 1993); GOPPELT, L., *Theologie des NT.* I. *Jesu Wirken in seiner theologischen Bedeutung* (Göttingen 1975); JEREMIAS, J., *Teología del NT. La predicación de Jesús* (Salamanca ^{2}1974); KARRER, M., «Der Sohn und sein irdisches Wirken», en *Jesus Christus in NT* (Göttingen 1998) 174-332; KÜMMEL, W. G., *Die Theologie des NT nach seinen Hauptzeugen: Jesus, Paulus, Johannes* (Göttingen 1969) 20-84; MATERA, F. J., *New Testament christology* (Louisville 1999); MEIER, J. P., *Un judío marginal.* II/1. *Juan y Jesús. El Reino de Dios* (Estella 1999); THEISSEN, G.-MERZ, A., *El Jesús histórico. Manual* (Salamanca 1999); THÜSING, W., *Die neutestamentlichen Theologien und Jesu Christus Grundlegung einer Theologie der NT* I-II (Münster 1998); SANDERS, E. P., *La figura histórica de Jesús* (Estella 2000); STUHLMACHER, P., *Biblische Theologie des NT.* I. *Grundlegung. Von Jesus zu Paulus* (Göttingen 1992) 40-160.

I. EL ANUNCIO DEL REINO [1]

1. Juan el Bautista

Jesús aparece en la clara luz de la historia dentro del entorno de *Juan el Bautista,* que había iniciado un movimiento de conversión para preparar al juicio inminente. «Apareció Juan el Bautista en el desierto predicando un bautismo de conversión para el perdón de los pecados» (Mc 1,4). Los ritos de ablución eran usuales en las religiones y en la vida religiosa de Israel. Existía el bautismo de los prosé-

[1] Cf. T. W. MANSON, *The Teaching of Jesus* (Cambridge 1943); H. MERKLEIN, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft. Eine Skizze* (Stuttgart 1983); N. PERRIN, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus* (London 1963); ID., *Jesus and the Language of the Kingdom* (Philadelphia 1976); R. SCHNACKENBURG, *Reino y reinado de Dios* (Madrid 1967); U. LUZ, «βασιλεία», en DENT I, 600-614 con bibliografía completa; K. L. SCHMIDT, «βασιλεία», en TWNT I, 562-595.

litos como forma de integración al pueblo de la elección divina, con sentido por tanto religioso y nacional a la vez [2]. Los esenios habían incrementado los baños de purificación en función de su radicalismo y distancia frente a la religión practicada en el templo. Ahora bien, el rito del agua, tal como lo ejerce Juan, tiene una novedad: es el paso del ritualismo moral a la conversión del corazón. Su bautismo es algo nuevo, religado al perdón y a la salvación de Dios. Jesús se une al movimiento de Juan y se hace bautizar. Ello supone que comparte las preocupaciones y propuestas de Juan frente a un acontecimiento que va a ser decisivo para el pueblo: el juicio inminente de Dios. No sabemos más exactamente cuál fue la relación personal entre ambos, además del acto puntual del bautismo: hay *conexión* innegable e innegable *diferencia*. Los dos comparten el gesto del bautismo (bautizar-ser bautizado), la convicción de estar ante una hora decisiva para la historia (sentido escatológico), la voluntad de congregar a Israel para este momento supremo, la llamada a la conversión interior, la distancia al templo, la cercanía al pueblo de la tierra, la exigencia de justicia, la religión del corazón. Una originaria dimensión profética está en el comienzo de Jesús [3], a la vez que una ruptura y novedad respecto de Juan.

2. El bautismo de Jesús

El Bautista decide el destino de Jesús; activamente con el *bautismo* que le confiere, y pasivamente en cuanto que su eliminación violenta fue considerada por Jesús como el signo que le era dado por Dios para comenzar su misión propia. El bautismo de Jesús por Juan es un acto constituyente en su existencia. Como todos los acontecimientos en los que está teniendo lugar la comunicación de Dios y del hombre, insertándose la gracia en la naturaleza y siendo otorgada de manera explícita y acogida una misión divina, el bautismo es descrito con términos que recuerdan las teofanías del AT, ponen en juego símbolos e introducen voces que hay que interpretar como denotadores de un acontecimiento salvífico. Los diversos relatos de los sinópticos acentúan el aspecto personal (Jesús es actor y destinatario de la voz divina) o el aspecto público (Jesús es presentado ante los demás y acreditado con palabras del AT, que remiten tanto a la idea mesiánica del Rey entronizado, como a la imagen del Siervo y del Hijo

[2] Cf. D. S. DOCKERY, «Baptism», en DJG 55-58; CH. PERROT, «Jean le Baptiste et Jésus», en *Jésus* (Paris 1998) 38-51.

[3] Cf. J. P. MEIER, *Un judío marginal...*, 47-292; H. MERKLEIN, o.c., 27-36; CH. PERROT, o.c., 38-51.

amado [Mc 1,9-11; Mt 3,13-17; Lc 3,21-22; cf. Sal 2,7; Gén 22,2; Is 42,1]). El Espíritu realiza la conformación interior de Jesús, mientras que la voz del cielo es la acreditación exterior ante la multitud [4].

El bautismo con la unción por el Espíritu inicia la progrediente constitución y cualificación mesiánica del hombre Jesús (Hch 10,37-38). Lo mismo que en el relato de la infancia se dice que el Espíritu gesta su humanidad en las entrañas de María (Lc 1,35), aquí ese mismo Espíritu, creador en el origen (Gén 1,2), cualifica su humanidad para la misión que tiene que cumplir. La unción por el Espíritu fue un tema clave de la cristología patrística y sólo abandonado a partir del siglo IV, cuando se temió el peligro de una comprensión adopcionista de Jesús. La idea de una «cristología pneumática», según la cual Jesús sería un nuevo hombre, que cualificado por el Espíritu habría sido asumido por Dios para cumplir una misión, más en la línea del profetismo veterotestamentario que en la línea de filiación única, hizo que el bautismo perdiera relieve en la comprensión de Jesús [5]. Sin embargo, la importancia objetiva es máxima. Decir que Jesús es «ungido» por el Espíritu Santo, significa que la acción de éste conforma su humanidad, alumbra su conciencia, robustece su voluntad y le confiere autoridad para realizar la misión que ha recibido. El don del Espíritu a Jesús no es sólo ocasional sino permanente y constituyente. Sobre él viene y permanece (Jn 1,33) y cuando su humanidad esté repleta y asumida plenamente en la vida de Dios por la muerte y resurrección, se convertirá en la fuente del Espíritu para todos los demás (Jn 7,39). Mientras que los sinópticos acentúan la perspectiva primera (el Espíritu forja la entraña de Jesús y lo acompaña en su misión), San Juan afirma la permanencia y acción del Espíritu desde el comienzo y acentúa sobre todo la efusión del Espíritu por Jesús glorificado (19,30; 20,22). *Cristo es fruto del Espíritu en un sentido y Señor del Espíritu en otro (2 Cor 3,17).* La primera perspectiva muestra la historicidad, la real condición humana y la realización sucesiva de Jesús en el mundo bajo la acción del Espíritu. La segunda muestra la capitalidad de Cristo glorificado sobre el resto de los humanos, que reciben la plenitud de gracia y vida divinas por el Espíritu Santo que él les envía (Jn 1,16; 3,34). En este sen-

[4] Frente a la opinión de J. JEREMIAS, *Teología del NT,* 67-74, la mayoría de los exegetas afirman que, según este relato, Jesús no tiene la «experiencia de una vocación» como algo que le adviene de nuevo, sino como la percepción de que debe comenzar a cumplir lo que ya es y conoce.

[5] Cf. A. ORBE, *La unción del Verbo. Estudios valentinianos,* III (Roma 1961); W. PANNENBERG, *Fundamentos de cristología* (Salamanca 1974) 144-151 (presencia del Espíritu en Cristo). Volveremos sobre esta cuestión en la parte sistemática, al hablar de bautismo o encarnación como momentos constituyentes de Jesús.

tido es válida la formulación: Cristo es el hombre del Espíritu. Aparece en la historia, «ungido», «movido», «llevado» por el Espíritu y sale de la historia dándonos «su» espíritu (Jn 19,30) y enviándonos el Espíritu Santo (Jn 20,22).

3. La novedad de Jesús: el anuncio de la llegada del Reino

La novedad de Jesús y el tema central de su predicación es su anuncio del Reino de Dios que llega a la historia humana: «Jesús vino a Galilea predicando el evangelio de Dios y diciendo: "Cumplido es el tiempo y el Reino de Dios está cercano: arrepentíos y creed en el evangelio"» (Mc 1,15) [6]. El contenido central de la predicación y el sentido de la existencia de Jesús son la realidad y la realización de la soberanía real de Dios, como salvación para el hombre. Esta idea del Reino de Dios, «Dios Rey», arraigada en los estratos últimos del AT (Sal 145,13; Dan 2,44; 4,31), centra toda la predicación de Jesús e instaura la conexión entre la proclamación inicial y las acciones posteriores, las parábolas y las bienaventuranzas, la vocación de Israel y las exigencias del discipulado, los milagros, la última cena y la muerte en la cruz. Con la muerte del Bautista había finalizado una fase de la historia salvífica y comenzaba otra. Hasta ese momento tenían vigencia la ley y los profetas, mientras que ahora comienza el Reino de Dios (Lc 16,16). Al orden antiguo de la exigencia y el juicio sucede ahora un orden nuevo de la gracia y el perdón. Este contenido salvífico permite considerarlo como buena nueva, «evangelio», y se hablará del evangelio del Reino (Mt 4,23; 9,35; 24,14).

4. Acontecimiento crítico

La primera característica de este anuncio es su condición de *acontecimiento crítico*. Es el punto culminante de un plan de Dios, que llegando a su término, pone a los oyentes ante una situación decisiva: ante ella tienen que decidirse, porque el momento es crítico [7]. Tiempo de gracia, que es a la vez de riesgo. Es algo que quisieron

[6] Cf. J. JEREMIAS, o.c., 119; J. BECKER, *Jesus von Nazaret,* 122-124; W. KASPER, *Jesús, el Cristo* (Salamanca [10]1999) 86-89. «Entre todos los judíos de la antigüedad que conocemos, Jesús es el único que predicó no sólo que el fin de los tiempos estaba cerca, sino también que ya había comenzado la nueva época de salvación». D. FLUSSER, *Jesús en sus palabras y en su tiempo* (Madrid 1975) 107.

[7] Cf. C. H. DODD, o.c., 70-73.

ver los profetas y no pudieron ver. Poder asistir a su despliegue y afirmación en el mundo es una inmensa dicha: «Dichosos los ojos que ven lo que estáis viendo, porque yo os digo: muchos profetas y reyes quisieron ver lo que vosotros veis y no lo vieron, oír lo que vosotros oís y no lo oyeron» (Lc 10,23-24). La historia de Israel llega a su cumbre, porque lo que acontece en Jesús es la culminación de un plan de Dios y el cumplimiento de sus promesas. Dios es fiel y llega a su pueblo para realizar lo que los profetas habían anunciado y esperado. Por eso la doble exigencia de Jesús: «Alegraos y convertíos». Toda posibilidad de conquistar y toda gracia de recibir algo ofrecido comporta el riesgo de no reconocerlo o no acogerlo. Por eso la máxima oferta arrastra consigo la máxima «crisis». El reinado de Dios lleva consigo el juicio sobre los hombres [8].

Para entender el eco real de este anuncio de Jesús hay que revivir los anuncios proféticos sobre el Señor que es y viene como Rey a salvar a su pueblo [9].

> «Mi pueblo reconocerá mi nombre el día que yo diga: "Heme aquí". ¡Qué hermosos son sobre los montes los pies del mensajero, que anuncia la paz, que trae la buena nueva, que pregona la salvación, diciendo a Sión: "Tu Dios reina"!» (Is 52,6-7) [10].

5. Las promesas y esperanzas del AT

Sobre ese trasfondo de la esperanza judía, alimentada con la lectura de los profetas, el Jesús mensajero del Reino está evocando las grandes gestas liberadoras vividas por su pueblo. Situaciones negativas (esclavitud de Egipto, exilio de Babilonia, pecado insuperable) a las que respondió Dios con tres actuaciones positivas (liberación de Egipto, retorno de los dispersados a la patria, abertura a Dios que es la patria definitiva del hombre). La palabra de Jesús evocaba todo eso en sus oyentes: una nueva gesta liberadora, sin diferenciar exactamente

[8] Cf. J. GNILKA, «El reinado de Dios y el juicio», en *Jesús de Nazaret...*, 190-202.

[9] Cf. T. W. MANSON, «God as King», en o.c., 116-236; J. COPPENS, «Le règne de Dieu et l'attente de sa venue», en *Le messianisme et sa relève prophétique* (Leuven 1989) 7-30.

[10] Cf. Is 40,3; 45,8; Zac 14,9; Miq 2,12-14; 4,6-8; Sof 3,14-20. Jesús muestra una predilección por dos libros del AT: el Deuteroisaías (Is 40-56) y Daniel, justamente porque los dos otorgan una importancia fundamental al anuncio del Reino de Dios. A la luz de ellos comprende su misión y la explica a las gentes. Cf. M. D. HOOKER, *Jesus and the Servant* (London 1959); L. CERFAUX, *Jesús en los orígenes de la tradición* (Bilbao 1970) 88-90; X. LÉON-DUFOUR, *Les Évangiles et l'histoire de Jésus* (Paris 1963) 438 (atmósfera isaiana).

los órdenes, que en aquel momento iban unidos (pérdida de la independencia política, tensiones sociales, eterna inquietud del hombre ante Dios por su pobreza, soledad y pecado). Se esperaba de Dios que él mismo viniera en persona («Yo mismo iré...») o que enviara alguien a salvar a su pueblo; las dos formas de mesianismo o actuación salvadora de Dios existen en los textos. Los distintos grupos (fariseos, saduceos, esenios, apocalípticos...) acentuaban un aspecto u otro de esa venida: victoria de Dios sobre los infieles, reconstrucción exterior e interior de Israel, justicia, luz. Todas estas ideas y las metáforas correspondientes van asociadas a la idea del «Reino». San Mateo interpreta la primera proclamación de Jesús: «Desde entonces comenzó Jesús a predicar y a decir: "Convertíos, porque se acerca el Reino de Dios"» (Mt 4,17) a la luz del texto de Is 9,1-2 como profecía cumplida: «El pueblo que habita en tinieblas vio una gran luz, y una luz se levantó para los que habitan en la región de las sombras de muerte» (Mt 4,16).

La buena nueva de los profetas, relativa al reinado progresivo y escatológico de Dios, se expresa con las grandes metáforas que aluden a las máximas necesidades y esperanzas de la vida humana. De Dios se espera lo esencial y definitivo para el pueblo, que es el sujeto de la alianza; dentro de él lo es el individuo. Lo que en el AT se expresa como promesa para el futuro, lo afirma el NT como presente con la llegada de Jesús:

— Aparecerá la *gloria de Yahvé* (Is 40,1-5; Mt 3,3; Lc 3,4).

— Amanecerá la *salvación* (Is 52,1-12; Lc 2,30-31).

— Llegará *el Reino* (Is 40,9-10; Mal 3,1; Mc 1,14-15).

— Derramará *su Espíritu* sobre el Ungido y sobre toda carne (Is 58,6; 61,1; Lc 4,16-21; Hch 2,16-18; Jl 3,1-5).

Todos estos aspectos son maneras de describir lo indescriptible: lo que es Dios cuando se da al hombre como Dios. Así mientras que Marcos y Mateo centran el mensaje de Jesús en torno a la llegada del Reino, Lucas lo centra en torno al don del Espíritu que reposa sobre Jesús. Juan después lo llamará vida nueva y eterna. El discurso programático en la sinagoga de Nazaret parte del texto de Is 61,1, que declara cumplido:

> «El Espíritu del Señor reposa sobre mí, porque me ungió para evangelizar a los pobres; me envió para predicar a los cautivos la libertad; a los ciegos la recuperación de la vista; para poner en libertad a los oprimidos; para anunciar un año de gracia del Señor [...] Y comenzó a decirles: "Hoy se cumple esta Escritura que acabáis de oír"» (Lc 4,18-19.21).

6. Basileía: Realeza, reino y reinado de Dios

El término βασιλεία τοῦ Θεοῦ *(melek Yahvé, malkuta Yahvé)* remite a experiencias comunes sobre lo que el rey es en las religiones de Oriente, como lugarteniente de Dios, que es el verdadero rey del mundo; y, sobre todo, a las experiencias específicas con Yahvé como Dios que ha instaurado alianza con su pueblo, al que ha constituido en un «reino de sacerdotes y en una nación consagrada» (Éx 19,6). Remite finalmente a una experiencia universal: la dependencia del hombre de un poder que lo sobrepasa, al que se tiene que confiar y del que espera la reconstrucción de su vida rota y el perdón de sus culpas, que colme su anhelo de justicia, que responda al deseo de plenitud y paz, que él mismo con su revelación ha suscitado. La palabra *basileía* permite varias traducciones: soberanía, condición real o *realeza* de Dios; ejercicio de ella sobre sus súbditos o *reinado;* ámbito donde se ejerce o *reino* [11]. Los dos sentidos, dinámico y local, se encuentran en la predicación de Jesús y están explicitados en las parábolas [12]. De los tres significados posibles (dignidad real, ejercicio de su poder, ámbito de su soberanía), el segundo es el fundamental. Jesús anuncia que Dios viene para ejercer sobre los hombres efectivamente su condición de rey. La pregunta clave es qué contenido tiene ese ejercicio: ¿exigencia, beneficencia, dominación, paz y perdón, juicio y condenación? A diferencia del mensaje del Bautista, el de Jesús es una oferta incondicional de gracia por parte de Dios. Ella determina el destino del hombre que es invitado a la audición fiel, al acogimiento, la conversión y la fe. Por ello, el Reino a la vez que una oferta de Dios es un descubrimiento del hombre, reclama una aceptación, es vivido como una inmensa gracia o suerte, pero tiene que ser conquistado y por ello también es fruto del esfuerzo.

7. Reino venido, viniente y por venir

Las fórmulas evangélicas oscilan a la hora de fijar con exactitud la relación del Reino con el tiempo. Hay dos verbos claves: ἤγγικεν (Mc 1,15; Mt 3,2; 4,17; 10,7: se ha aproximado, está cerca) y ἔφθασεν (Mt 12,28; Lc 11,20: ha llegado sorprendiéndoos; se ha presentado, hecho presente). Uno indica la proximidad o inminencia, el

[11] Cf. R. BLÁZQUEZ, *Jesús el evangelio de Dios,* 49.

[12] Cf. J. JEREMIAS, *Las parábolas de Jesús* (Estella 1986); C. H. DODD, *Las parábolas del Reino* (Madrid 1974); W. HARNISCH, *Las parábolas de Jesús* (Salamanca 1989); E. LINNEMAN, *Gleichnisse Jesus* (Göttingen 1978); G. HAUFE, «παραβολή», en DENT II, 712-716 con bibliografía.

otro la llegada sorprendente. ¿Es un acontecimiento ya realizado y, por tanto, es una presencia que está dentro de la historia *(escatología realizada:* Dodd)? ¿Es un proyecto abierto del que forma parte Jesús, que va más allá de él, porque incluye a su comunidad futura y se extenderá al entero cosmos *(escatología en realización:* Jeremias y Kümmel)? ¿Es una apelación personal, concentrada en la palabra que provoca a la aceptación, exige una decisión y pone al individuo ante la fe o el rechazo *(escatología existencial:* Bultmann)? ¿Es un anuncio del fin del mundo, que está por venir, con el que habría contado Jesús y que se saldó con un inmenso fracaso *(escatología consecuente:* J. Weiss, A. Schweitzer, M. Werner)? Jesús hablaba del Reino y realizaba sus signos, pero era consciente de que su plena realidad sólo se percibiría después, de que, siendo la plenitud de la historia anterior, miraba a una plenitud futura. Por eso Fuller habla de *escatología proléptica,* G. Florovskij y A. M. Hunter de una *escatología inaugurada,* y Caragounis de una *escatología potencial* [13]. Todas estas designaciones muestran que en el ministerio de Jesús estaba operante una realidad decisiva ya, pero todavía no definitivamente manifiesta, que orientaba hacia el futuro, esperando de él su acreditación y consumación. Los evangelistas, escribiendo desde el final, comprueban que el Reino de Dios, venido en el Jesús resucitado, se anticipó como un destello en los milagros. Todo hombre es invitado ya a acoger en su vida el mensaje del Reino que vendrá, llegando a su plenitud cuando la creación entera comparta la gloria de los hijos de Dios y Cristo entregue toda la creación y humanidad redimidas al Padre (Rom 8,18-25; 1 Cor 15,24-28) [14].

> «Si por el Espíritu de Dios expulso los demonios, es que ha llegado a vosotros el Reino de Dios» (Mt 12,28; Lc 11,20).

La diversidad de afirmaciones en las sentencias que los evangelios ponen en boca de Jesús respecto de la condición presente o futura de ese Reino, podemos explicarla a la luz del propio proceso de su crecimiento y descubrimiento, dentro de las condiciones concretas de la propia misión y a la luz de la respuesta que los hombres iban dando a ella. De acuerdo con la afirmación lucana según la cual Jesús iba creciendo en estatura, gracia y sabiduría (Lc 2,40; 2,52; 1,80 [Juan Bautista]), podemos también pensar que Jesús inició su anuncio de la venida del Reino como acto de Dios ya realizándose en el mundo con su presencia y sus milagros, pero al comprobar que el de-

[13] Cf. C. C. CARAGOUNIS, «Kingdom of God», en DJG 417-430.

[14] Cf. J. P. MEIER, «Jesús proclama un reino futuro», en o.c., 353-472; «El Reino ya presente», en ibid., 473-538.

sarrollo dependía del acogimiento o rechazo de Israel, Jesús iría matizando esas afirmaciones sobre el Reino y abriéndolo hacia el futuro. Él se sabe enviado para traer el Reino a los judíos, cuyo destino es ser hijos del Reino, heredándolo (Mt 8,12), pero si ellos no lo acogen será dado a otros. Lo mismo que al rechazar Israel la llamada, ésta pasa a los gentiles, así hay una extensión del Reino presente hacia el futuro. La propia identificación de Jesús, que no sólo realiza el destino real del Mesías sino incluye la condición sufriente del Siervo de Yahvé, siendo a la vez el Hijo del hombre, exigió el tiempo y se realizó a la luz de la propia maduración y de la reacción de los demás ante él. Este proceso personal de Jesús explicaría también los acentos distintos de sus afirmaciones sobre la condición presente y a la vez futura del Reino. *La reacción de los hombres condiciona la historia de la conciencia de Jesús, y ésta la forma de presentar el Reino como venido, viniendo y por venir.*

8. El contenido teológico, escatológico y soteriológico del Reino

¿Cuál es el contenido real del Reino? Jesús nunca lo define sino que lo actualiza con su predicación, milagros, relaciones y amistad. Reino es lo que acontece en Jesús y con Jesús; lo que Dios realiza por medio de Jesús. Podemos distinguir un triple contenido: teológico, escatológico y soteriológico [15]. Pero hay que comprenderlo no a la luz de definiciones sino de las metáforas que lo expresan como un proceso dinámico, que llega hasta la vida de los hombres y los incluye; no como un mero espacio, una doctrina o un hecho objetivable ahí. Ante todo hay que recordar que la metáfora «Reino de Dios» tiene diversos acentos en cada evangelista. Si en Mateo él es la idea central, en Marcos, en cambio, es la propia persona del Hijo, mientras que en Lucas prevalece la idea del Espíritu como la gran novedad ante la que nos encontramos en Jesús. Lo mejor es comprenderlo a la luz de las parábolas que, abriéndose con la expresión «Con el Reino ocurre como...», nos introducen en un acontecimiento, dicen lo que les ocurre a los implicados y muestran las consiguientes posibilidades y exigencias. A través de todas ellas aparece lo que J. Becker ha llamado la «cristologización» de la idea del Reino presente ya en los sinópticos [16] y que explicitará San Juan. El Reino aparece:

[15] Cf. W. KASPER, o.c., 89-107.
[16] Cf. J. BECKER, o.c., 73.

— *Como sujeto de un proceso:* llegar, acercarse, abrirse paso (Mt 11,12);

— *Como centro de un acontecimiento transformador:* con él le acontece al hombre como al que ha encontrado un tesoro y una perla (Mt 13,44-46);

— *Como don de Dios* a Israel al que le está destinado, pero que puede serle negado: «Por eso os digo que os será quitado el Reino de Dios y será entregado a un pueblo que rinda frutos» (Mt 21,43);

— *Como proceso de afirmación y crecimiento, que por sí mismo avanza en la historia;* así pasa en el Reino de los cielos como ocurre con la semilla, la levadura, el grano de mostaza (Mt 13);

— *Como don a la vez que como exigencia de los frutos correspondientes* (Mt 13,44-45; 21,43);

— *Como dinamismo que está transformando ya la historia:* los milagros lo muestran activo (Mt 12,28);

— *Como realidad que vendrá al final con el Hijo del hombre* (Mt 13,47-50).

A la luz de estas expresiones podemos concluir diciendo que el Reino tiene por origen y contenido a Dios, y por sujeto introductor en la historia a Cristo, que afecta decisivamente al tiempo y pone al hombre ante nuevas posibilidades, exigencias y amenazas. Lo central es la innovación teológica (mostración de Dios), a la que sigue la innovación escatológica (sentido de la historia), la transformación del corazón del hombre (moral) y la exigencia de configurar la vida en correspondencia con la forma en que Dios se ha manifestado (proyecto social). Una comprehensión del Reino de Dios que separe estos elementos o absolutice uno de ellos, bien sea el religioso (pietismo), el moral (Ilustración) o el social (movimientos revolucionarios), degrada el mensaje de Jesús.

El Reino no es un hecho resultante de la naturaleza, ni un fruto de la cultura. No es el reino de la paz universal, ni de los fines, ni la sociedad alternativa, ni la utopía realizada. Los ideales de la Ilustración, Kant, Marx, el socialismo, el capitalismo y Bloch han nacido de la entraña de la humanidad, afectada por la bondad y el pecado del mundo. Como expresiones del reino del hombre tienen la gloria y los límites propios del hombre. El Reino de Dios predicado por Jesús es un proceso espiritual resultante de un designio divino y no de una mera maduración de la conciencia humana. No es una realidad concluida, sino una realización iniciada, que no marcha ciegamente hacia su consumación, sino que integra la libertad del hombre. Abarca, por ello, presente y futuro, al hombre y a Dios, el corazón y la sociedad. El Reino se recibe de Dios y es Dios mismo, por eso se pide: «Venga a nosotros tu Reino». Sus contenidos convergen pero no se identifican con los del reino de los hombres (cf. GS 39).

Jesús no fundamentó su teología y su doctrina moral a la luz de una comprehensión del mundo o en la convicción de la inminente venida del Reino. No es la comprehensión escatológica la que determina su concepción de Dios, sino a la inversa. Porque Dios se revela y da definitivamente en él, por eso la historia llega a su plenitud (escatología), el don y la exigencia de la gracia son máximas (moral). Los exegetas han discutido la cuestión de cómo se relaciona la teología con la escatología en la predicación de Jesús. Para unos, lo central es la nueva experiencia que Jesús tiene de Dios, a quien invoca *'abba,* de la que mana su oferta de salvación a la historia, como misericordia y perdón. Para otros, en cambio, es la convicción de la actuación escatológica inminente de Dios lo que ha suscitado en Jesús la nueva experiencia e invocación de Dios. Schürmann, Jeremias, Schillebeeckx se inclinan a la primera tesis. Merklein, Trilling, Schlösser la matizan mostrando la inseparabilidad de una y otra perspectiva. Allí donde Dios se revela a sí mismo en su ultimidad y manifiesta de manera irreversible sus planes salvíficos para los hombres, allí la historia llega a su ultimidad. El concepto de *basileía* revela ese saber último de Jesús sobre Dios como Padre y lo muestra efectivo para todos los hombres. Dios, Reino y Cristo se autoimplican: no son idénticos, pero ya son inseparables [17].

Así aparece la conexión entre teología, escatología y soteriología: cuando Dios se revela como Dios en plenitud, allí la historia ha llegado a su meta, el hombre descubre el sentido de su existencia y la posibilidad de la salvación. Todo ello es resultado de que en Jesús Dios se ha mostrado como Padre, ha identificado a los hombres como hijos, y los ha invitado a participar en su conciencia diciendo: *'abba.* Jesús ha invocado a Dios con esta fórmula de absoluta confianza y luego la ha otorgado como su don supremo a los hombres. Hacerse como niños es participar en el *'abba* de Jesús; participación en su filiación y entrada en el Reino de los cielos es lo mismo [18].

¿Qué lugar ocupa Jesús mismo en el acontecimiento del Reino? Él es el Mensajero de su advenimiento, el Revelador de su contenido y exigencias, la Figura expresiva y el Lugar donde es accesible para todo hombre. El Reino de Dios no aparece por primera vez con Je-

[17] Cf. H. SCHURMANN, «Das hermeneutische Hauptproblem der Verkündigung Jesu. Eschatologie und Theologie im gegenseitigen Verhältnis», en *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien* (Düsseldorf 1968) 13-35; ID., *Jesus. Gestalt und Geheimnis* (Paderborn 1994) 18-130; E. SCHILLEBEECKX, *Jesús. La historia de un viviente* (Madrid 1981); J. SCHLOSSER, *Le Règne de Dieu dans les dits de Jésus* (Paris 1980).

[18] Cf. J. JEREMIAS, *Teología del NT,* 87; 265-266; A. SCHENKER, «Gott als Vater-Söhne Gottes. Ein vernachlässigter Aspekt einer biblischen Metapher», en FZThPh 25 (1978) 3-55.

sús, ni se agota con él, ya que el pueblo elegido había hecho ya la experiencia inicial de tener a Dios como Rey, viviendo de la adopción, la gloria y la alianza (Rom 9,4-5). La realidad del Reino se significa, se da y se personaliza en Jesús, pero no se agota en él; va más allá de él; puede existir en formas deficientes o fragmentadas, que no se identifican explícitamente con Jesús. Existirá en el mundo y, dentro de él, la Iglesia es el representante del Reino por encargo del propio Jesús [19].

La realidad que surge a partir de Jesús: milagros, victoria sobre Satanás, perdón de los pecados, comunidad de discípulos, esperanza del pueblo, capacidad crítica frente a las situaciones negativas, rechazo de todo lo que legaliza a Dios y legaliza a los hombres, devolviendo a aquél y a éste un rostro personal, y confiriéndoles un valor infinito porque reflejan a Dios mismo y porque son sus hijos: *todo eso constituye la realización del Reino.* El Reino, por tanto, no se deja identificar con nada exterior a Jesús o ajeno a la relación personal con él. No hay ya un lugar, tiempo o concepto del Reino al margen de Jesús. Él es su símbolo real. Dios queda así religado a la conciencia y libertad de Jesús por un lado, y por otro a la conciencia y libertad del hombre, que se encuentra con Jesús. Así se explica que Jesús no defina el Reino, ni fije su llegada, sino que llame a los hombres invitándolos a seguirle, para hacerlos partícipes de su propia experiencia de Dios, de su oración y filialidad. El Reino sólo llega a ser real para quien vive en el ámbito de Jesús como Jesús. Sólo haciendo las obras que él hizo con los hombres y siendo hijo como él fue ante el Padre, se sabe cómo es el Reinado de Dios y qué significa ser trasladados a su Reino:

> «Él es quien nos arrancó del poder de las tinieblas y nos ha trasladado al reino de su Hijo amado, de quien nos viene la liberación y el perdón de los pecados» (Col 1,13-14).

Por eso, el Reino queda desconocido a los de fuera y, permaneciendo misterio, les es dado a conocer a los de dentro. Esta revelación no tiene lugar como una enseñanza doctrinal; es el resultado de estar con Jesús, creer a Jesús y compartir su condición filial: «A vosotros os ha sido dado el misterio del Reino de Dios, y a los otros de afuera sólo se les dice en parábolas» (Mc 4,11).

> «El Reino es en un sentido Jesús mismo, y él lo sabe: él habla de él como de una realidad a la cual sólo él tiene acceso; él es el único que puede hablar de ella. Y sin embargo, entre el Reino y él existe

[19] H. MERKLEIN, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft* (Stuttgart 1983) 169.

> una distancia: distancia en el tiempo, porque Jesús está ya allí mientras que el Reino no está todavía más que en el umbral de la puerta; distancia interior, porque Jesús habla de una realidad como distinta de él. La acción del Reino y la suya no se identifican: Jesús habla, circula entre las grandes aglomeraciones de Galilea, cura a los enfermos, come con los pecadores, realiza gestos visibles, trabaja, siembra. Durante este tiempo, el grano sembrado en tierra germina y crece; la cosecha madura. Por ello, el Reino podríamos considerarlo como la fuerza interior, respecto del cual la acción de Jesús es la manifestación exterior [...]» [20]. «Si el Reino sigue siendo un misterio incluso cuando está en el umbral, eso revela que no puede dejarse ni darse a conocer más que a través de la existencia y acción de Jesús [...] De este Reino siempre cercano y jamás llegado del todo, la existencia de Jesús, a partir de su llegada a Galilea, es la figura expresiva» [21].

La realidad del Reino incluye —dentro de una radical diferencia— a Jesús con su destino personal y a la Iglesia con su acción histórica. Él y ella son instrumentos o mediaciones personales al servicio de Dios que llega a la vida humana como gracia y misericordia; como responsabilidad y exigencia; como perdón y acusación; como don y tarea. Jesús es el que en comunión de oración, acción y pasión con Dios, le muestra real, y suscita una comunidad de discípulos que han percibido cómo la realidad del Reino de Dios no es otra cosa que Dios mismo llegando con Jesús, consumando así la suprema esperanza humana y anticipando en fragmentos la salvación. No es un acontecimiento temporal inminente; ni una forma de existencia social o políticamente concreta. Por eso, se puede hablar de una llegada de Dios que en la humanidad (vida, destino, muerte) de Jesús fue plena y victoriosa, mientras que, comenzando a realizarse ya en nosotros, está todavía pendiente del futuro, ya que mientras esté la historia abierta y exista la injusticia en el mundo no podemos decir que el Reino de Dios ha llegado del todo. Por fin habrá llegado el Reino de Dios cuando la injusticia haya desaparecido y Dios sea todo en todos (1 Cor 15,28).

9. Los destinatarios

Reino de Dios es una metáfora para nombrar al Dios que anuncia Jesús, como Padre en amor, perdón, acogimiento de pobres, marginados, enfermos y pecadores. Éstos fueron los destinatarios privile-

[20] J. GUILLET, *Jésus devant sa vie et sa mort* (Paris 1971) 64-65.
[21] Ibid., 66-67.

giados de su acción y mensaje. Los pobres, en este sentido amplio y complejo, son evangelizados (Mt 11,5). A ellos se dirige preferentemente Jesús porque son los que más le necesitan y porque sólo quien tiene un alma de pobre no se escandalizará de él (Mt 11,6). Su capacidad extensiva hacia una riqueza infinita y su anhelo de una plenitud que nos excede con el reconocimiento de la propia debilidad, culpabilidad e indigencia, les permite reconocer la aurora de la salvación en la palabra y persona de Cristo. El Reino de Dios es descrito por Jesús en las parábolas como un tesoro y una perla que se encuentra; como un misterio al que hay que ser iniciado, como la luz de la aurora que nos deja presentir y desear el sol (Mt 13,44; Mc 4,11); como un espacio que se conquista por el esfuerzo; como un banquete al que se es invitado; como un premio del que uno se hace digno y, sin embargo, siempre es un don que se recibe con asombro y agradecimiento. El Reino de Dios llega a la vida del hombre, cuando Dios llega a ser definitivamente real para él, por el acogimiento de la palabra de Jesús y el consentimiento al amor ofrecido. El Reino es lo que le acontece a un hombre cuando se integra a Cristo, se deja animar por su dinamismo, responde a sus exigencias y vive ante Dios como él. Se es «hijo del Reino» participando en la oración y de la filiación de Jesús. Sólo siendo así, como niños, se «entra», se «posee» el Reino de los cielos (Mt 18,3) [22].

10. La bella aventura de Jesús y las bienaventuranzas

A quien le ha sobrevenido el Reino ha tenido la gran suerte. Es felicidad y aventura, bella aventura y buena ventura. Las bienaventuranzas son la carta del Reino, como el «Padre Nuestro» es la oración del Reino y la eucaristía el banquete del Reino. Todas ellas son fórmulas que indican la realidad personal de Cristo, percibido desde el final como el reino realizado en persona: *Autobasileía, Ipse regnum, Ipse evangelium* (Orígenes, gnósticos, Tertuliano). Las bienaventuranzas tienen la misma complejidad que la metáfora del Reino y la propia persona de Jesús. Son un enunciado de lo que Dios hace y hará, un retrato de Cristo, una afirmación sobre formas humanas de existencia. Sólo en un segundo momento son un programa moral.

— Son *proclamación* de una realidad que Dios otorga ya y de lo que llevará a cabo en el futuro con quienes vivan unas determinadas actitudes *(contenido teológico)*.

[22] J JEREMIAS, «¿Quiénes son los pobres?», en *Teología del NT*, 133-138.

— Son *experiencia* de gracia y bella aventura por parte de quienes han seguido a Jesús, que fue quien se aventuró bien, poniendo su vida en servicio y sacrificio (Mc 10,45) y en la resurrección fue reconocido como bienaventurado *(contenido soteriológico).*

— Son *exhortación* imperativa a vivir unas actitudes que dan acceso a la realidad del Reino entrando en él *(contenido moral).*

— Son la *definición retrospectiva* del destino de Jesús que es el que se aventuró bien *(contenido cristológico).*

— Son la *proposición paradójica y revolucionaria* que desde la definición de Dios subvierte las categorías de actuación de este mundo y sus poderes *(contenido social-revolucionario)* [23].

11. Conclusión: Jesús, figura personal del Reino

Ya podemos dar una primera respuesta a la pregunta central de la cristología: ¿Quién es Jesús? *Jesús es el Mensajero del advenimiento de Dios a la historia como gracia, sanación y acogimiento incondicional del hombre.* Él, que es eterno y está siempre presente a ella como Creador, por Jesús se torna manifiesto y operante en el mundo [24]. Este advenimiento de Dios como providencia amorosa, acogimiento de desvalidos y pobres, defensor de excluidos y marginados, perdón de pecadores, valedor de la justicia, se explicita y hace transparente en la persona y acciones de Jesús. El Reino es una metáfora para expresar a Dios en acción y relación, cuya clave interpretativa es la persona de Cristo. Jesús sitúa su mensaje en la línea de las promesas y esperanzas proféticas del AT, declarándolas cumplidas. Su vida es una parábola en acción. Él en persona es la parábola de Dios [25]. Las correspondientes situaciones históricas de pobreza, desesperanza y pecado deben ser descubiertas e interpretadas por sus mensajeros y a partir de ellas debe ser anunciado Cristo, como mensajero del Reino, de forma que los hombres puedan reconocer en él

[23] Cf. J. DUPONT, *Les Béatitudes,* I-II (Paris ²1969); III (Paris ²1973); ID., *El mensaje de las Bienaventuranzas* (Estella 1980); G. STRECKER, «μακάριος», DENT II, 126-135.

[24] «Hay momentos particulares en las vidas de los hombres y en la historia de la humanidad, cuando lo que es permanentemente verdad (si bien en gran manera no reconocida) viene a ser verdad manifiesta y operante. Tal momento de la historia está reflejado en los evangelios. La presencia de Dios entre los hombres, que es una verdad de todos los tiempos y lugares, vino a ser una verdad operante». C. H. DODD, *El fundador del cristianismo,* 74.

[25] Así lo designan E. JUNGEL, *Paulus und Jesus* (Tübingen 1967) 174-215, y E. SCHWEIZER, *Jesus das Gleichnis Gottes. Was wissen wir von Jesus?* (Göttingen 1995).

al Salvador y Redentor. Jesús hace real a Dios en cada vida humana, al hacerla partícipe de su filiación, libertad y responsabilidad para con el mundo. Quien ha descubierto el tesoro y la perla, ordena y relativiza todo lo demás desde ellos, primero para poder poseerlos y después para no perderlos. Jesús existió ante Dios y lo comprendió como Creador soberano, Señor universal y Padre providente [26].

El encuentro con él es gracia y drama. Ante él se descubre el pecado lo mismo que la luz identifica a las tinieblas y éstas, viéndose descubiertas y amenazadas, tienen que elegir: dejarse convertir en luz o entenebrecerse. Ésta es la lectura que hace el evangelio de San Juan después de definir a Cristo como la luz venida al mundo (Jn 12,46). Él, que es luz, es crisis-juicio del mundo (Jn 12,31). Él ha venido no para juzgar sino para salvar al mundo. Su palabra acogida traslada al hombre a la plenitud paterna de Dios; rechazada es juicio, porque entonces el hombre se queda en la infinita soledad de su condición creatural, pensada por Dios como capacidad de infinito y ordenada a participar en su amor. En ese sentido el evangelio es condenación, como reverso de la bienaventuranza y felicidad que ofrece. «No he venido a juzgar el mundo, sino a salvar el mundo. El que me rechaza y no recibe mis palabras, ya tiene quién le juzga: la palabra que yo he hablado, ésa le juzgará en el último día» (Jn 12,48). Jesús, una vez resucitado, se convierte en lugar y clave del Reino, en cuanto anticipo de una consumación que está por venir y que debe afectar a todos los hombres. En este sentido, llegada del Reino y fin de la historia coinciden. «El concepto de *Reino de Dios* es paralelo con el concepto joánico de *Vida eterna* y el concepto paulino de *Salvación.* Lo mismo que aquellos que creen en la obra reconciliadora de Cristo podemos decir que poseen vida eterna, están en Cristo o están salvados, a pesar de que la vida eterna y la salvación son esencialmente conceptos escatológicos, de la misma forma los creyentes podemos decir que han entrado ya en el Reino de Dios, a pesar de que el Reino de Dios, como vida eterna y salvación, propiamente sólo pueden ser experienciados al final del tiempo» [27]. *La metáfora del Reino, como la realidad de Dios de la que es espejo, abarca así las tres dimensiones en que la vida humana se realiza: el pasado (apareció en Jesús), el presente (lo poseemos como prenda al oír su palabra y participar en sus sacramentos) y la esperanza en el futuro (como plenitud prometida que consumará el mundo).*

[26] Cf. P. GRELOT, *Dieu le Père de Jésus Christ* (Paris 1994); J. DUPONT, «Le Dieu de Jésus», en NRT 109 (1987) 321-334; E. KURT, *Das Bild Gottes in den synoptischen Gleichnissen* (Stuttgart 1988); J. SCHLOSSER, *El Dios de Jesús* (Salamanca 1995).

[27] C. C. CARAGOUNIS, a.c., 425.

II. LOS MILAGROS

1. Curaciones y exorcismos

La actividad pública de Jesús se concentra en dos actividades principales, «hacer y enseñar» (Hch 1,1): predicación del Reino de Dios y operación de milagros [28].

> «Recorría toda Galilea enseñando en las sinagogas, predicando el Reino de Dios, y curando en el pueblo toda enfermedad (νόσος) y toda dolencia (μαλακία)» (Mt 4,23; 9,35).

Esa misma actividad se la encarga a los apóstoles (Mt 10,1) y la asumirá después la Iglesia como tarea específica. Las acciones de Jesús son designadas con tres términos diversos: δυνάμεις, τέρατα, σημεῖα, traducidos generalmente los tres al latín con una única palabra, *miraculum,* y a las lenguas europeas: milagro, *Wunder, wonder...*: lo que suscita o es signo de admiración y asombro, porque rompe el curso ordinario de las cosas, a la vez que incita a preguntar por la identidad de quien lo realiza y adherirse a la causa a la que sirven. El NT distingue claramente tres dimensiones: *a)* Hecho percibido como prodigio, *portento,* cosa extraordinaria. *b)* Expresión de una *potencia,* que alguien posee para realizar dicha acción, que rompe el curso de la vida acostumbrada. *c) Signo* que da que pensar, orienta hacia el que realiza tales acciones, invita a mirar en una dirección y a asumir la existencia de forma nueva. Esas tres perspectivas, que aparecen en la actividad de Cristo, están referidas a Dios, quien con ellas acredita a aquél como su mensajero:

> «Jesús Nazareno, varón acreditado por Dios entre vosotros con portentos (τέρατα), potencias (δυνάμεις) y signos (σημεῖα)» (Hch 2,22).

2. Portentos, potencias, signos

Los relatos de milagros son posteriores a la muerte y resurrección de Jesús y reciben de ellas una luz que permite a los evangelistas interpretarlos como anticipaciones de la potencia con que Dios actuó definitivamente en la resurrección, como signos reveladores

[28] Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Los milagros de Jesús según el NT* (Madrid 1979); R. LATOURELLE, *Milagros de Jesús y teología del milagro* (Salamanca 1988); F. MUSSNER, *Los milagros de Jesús. Una iniciación* (Estella 1983).

de la identidad de Jesús y expresivos del Reino que llega con él. Cada evangelista acentúa una de esas tres dimensiones: Marcos describe, sobre todo, los portentos que realiza Jesús y le acreditan como Hijo de Dios; Mateo acentúa el poder magisterial y Lucas la ternura compasiva de Jesús. Juan, en cambio, utiliza casi siempre el término σημεῖον. Para él los milagros tienen como finalidad revelar la gloria de Jesús y hacer posible a los discípulos que, reconociéndolo como Mesías e Hijo de Dios, crean en él.

> «Éste fue el primer milagro que hizo Jesús en Caná de Galilea, manifestando su gloria, y creyeron en él sus discípulos» (Jn 2,11).
>
> «Estos signos fueron escritos para que creáis que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre» (Jn 20,31).

3. Contexto de los milagros en los evangelios

El contexto vital en que los evangelios nos relatan los milagros es la vida de la primitiva Iglesia, que ve la totalidad de los hechos de Jesús como expresión de la presencia y el poder de Dios. El mismo que acompañó al pueblo elegido con prodigios, acompañó después a Jesús y acompaña ahora a la Iglesia. Todos ellos juntos mostraban que en la vida de Jesús, ya había actuado de manera abrumadora el poder de Dios, el mismo poder que se había manifestado después en la resurrección. Los evangelios presentan los milagros como conjunto y en este sentido los estilizan, universalizan y resumen. No les preocupa cada milagro aislado ni los detalles particulares, sino la totalidad de hechos, palabras y destino de Jesús, que recíprocamente se interpretan y acreditan. Pero, ¿cuál es el contexto vital y el sentido que Jesús mismo atribuye a sus curaciones y exorcismos? [29].

Son la expresión innegable de que el Reino de Dios ha llegado a los hombres y de que él, como el más fuerte, arroja al fuerte que tiene subyugado al mundo [30]. «Si yo arrojo los demonios por el espíritu de Dios (dedo de Dios [Lc 11,20]) es que ha llegado a vosotros el Reino de Dios» (Mt 12,28). Reino y milagros son inseparables. Los milagros muestran la potencia inherente al Reino como realidad ya

[29] Cf. H. COUSIN, *Relatos de milagros en los textos judíos y paganos* (Estella 1989); A. GEORGE, «Paroles de Jésus sur ses miracles», en J. DUPONT (ed.), *Jésus aux origines de la christologie* (Gembloux 1975) 283-301; G. THEISSEN, *Urchristliche Wundergeschichten* (Gütersloh 1974).

[30] Cf. J. JEREMIAS, «La victoria sobre el poderío de Satanás», en *Teología del NT,* 107-119.

operante y no sólo como palabra y promesa. En los últimos siglos, los milagros han sido pensados, ante todo, en relación al conocimiento y acreditación de Jesús como profeta y revelador de Dios. En este sentido el Vaticano I los ha enumerado, junto con las profecías y la Iglesia, como signos de la credibilidad del cristianismo [31]. El momento acreditativo es un momento segundo respecto de otro que es el primero: su carácter dinámico y actualizador del Reino y el otorgamiento a los hombres de su realidad salvífica (salud, perdón, libertad de poderes maléficos, alimento y vida frente a la muerte). *Los milagros son motivos de credibilidad porque previamente son realidad salvífica en acto.* Como consecuencia son pruebas para creer en Cristo. Nuestra fe es, entonces, el acto por el que respondemos a la presencia divina actuante ante nosotros. Los milagros son así actualización del Reino de Dios que viene con Jesús y acreditación de Jesús como su mensajero; identifican a Jesús y Jesús se identifica a sí mismo por ellos como el que ha de venir (Mt 11,3), remitiendo a los discípulos de Juan, que le preguntan por su identidad, a las obras que hace:

> «Id y contad a Juan lo que oís y veis: los ciegos ven y los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan, la buena nueva se anuncia a los pobres y bienaventurado aquel que no se escandalizare de mí» (Mt 11,4-6).

«El que ha de venir» es un título mesiánico (Mt 3,11; Jn 1,27). La respuesta de Jesús remite a los textos proféticos en que se anuncia la salvación de Dios y los signos que la acompañarán. La venida del Reino, la mesianidad de Jesús y los signos que traen la salvación de Dios constituyen una misma realidad (Is 26,19; 29,18; 35,5-6; 42,18; 61,1; Mal 3,1-5).

4. Las cuestiones de fondo: posibilidad y existencia de los milagros

Dos son las cuestiones modernas frente a los milagros: 1) ¿Han existido? 2) ¿Son posibles? A la primera pregunta la respuesta es doble: 1) Los relatos actuales no son actas notariales hechas por testigos presenciales sino sumarios redactados en la Iglesia, haciendo memoria de Jesús y bajo la acción del Espíritu, que por medio de los apóstoles continuó realizando tales milagros. Memoria del pasado y experiencia del presente se suman para dar una imagen global de Je-

[31] Cf. *infra*, nota 11 en capítulo VI.

sús, sin preocupación por matices y diferencias, acreditándolo como alguien en quien actúa el poder de Dios (taumaturgo, exorcista, médico). 2) No es posible recuperar unas fuentes que no contengan tales hechos, de tal forma que a la luz de las fuentes actuales nunca ha existido un Jesús sin milagros.

> «Aun aplicando normas rigurosamente críticas a las historias de milagros, vemos que siempre queda un núcleo que puede captarse históricamente. Jesús realizó curaciones que fueron asombrosas para sus contemporáneos» [32].
>
> «Si el historiador puede hacer una afirmación, no parece arbitraria la siguiente: al presentar a Jesús bajo los rasgos de un exorcista y de un curador, la Iglesia primitiva lejos de inventar, se limitó a conservar el recuerdo de uno de los aspectos de su fundador» [33].

Afirmada la existencia irrecusable de milagros, menos fácil es enumerar cuántos fueron y tipificarlos. En primer plano están siempre dos tipos: arrojar demonios y curar enfermedades (Lc 13,32) [34]. La captura del hombre por el poder del mal y por la enfermedad son las dos expresiones supremas de la pérdida de la libertad y de la dignidad. Al liberar Jesús a enfermos y poseídos les devuelve el gozo de la existencia y la soberanía sobre la propia persona. Con ellos recuperan la dignidad de hijos de Dios. Cristo cura y libera, movido por sus entrañas de misericordia, para devolver a los hijos de Dios lo que éste les ha otorgado y que el mal, el pecado, la violencia, la sociedad, la pobreza o la enfermedad les han sustraído (Lc 13,16). En el NT podemos distinguirlos según el sujeto que los realiza: milagros que hace Dios con Jesús (concepción virginal, transfiguración, resurrección); milagros que hace Dios por Jesús (35 curaciones de enfermedad; 3 exorcismos; 3 resurrecciones de muertos; 19 superaciones de elementos o milagros de naturaleza); milagros que hacen los apóstoles y miembros de la Iglesia en continuidad y obediencia a Jesús [35].

Los milagros de Jesús hay que situarlos en continuidad con las gestas o proezas *(geburot)* que Dios hizo con su pueblo en el AT y a la vez en continuación con las que ha hecho en la vida de la Iglesia. Los relatos actuales recuerdan que Jesús transformó la vida física, psíquica y espiritual de quienes estuvieron a su lado y se confiaron a

[32] J. JEREMIAS, *Teología del NT,* 115.

[33] S. LÉGASSE, «El historiador en busca del hecho», en X. LÉON-DUFOUR (ed.), *Los milagros...,* 128.

[34] Cf. H. REMUS, *Jesus as Healer* (Cambridge 1997), con bibliografía completa.

[35] Para la enumeración y tipificación de los milagros, cf. X. LÉON-DUFOUR (ed.), *Los milagros,* 207-276; X. LÉON-DUFOUR, *Diccionario del NT* (Madrid 1977) 305-307; G. THEISSEN-A. MERZ, «Jesús, Salvador: los milagros de Jesús», en *El Jesús histórico...,* 317-354.

él; y que eso mismo es posible a quienes creen en él dentro de la Iglesia. Los destinatarios del evangelio pueden esperar del Jesús Resucitado lo mismo que los contemporáneos recibieron del Jesús terrestre. La Iglesia no ha hecho una teoría del milagro, como Jesús no hizo una teoría del mal, de la enfermedad o de la posesión diabólica. Más que una actitud teórica explicativa, Jesús tomó una actitud misericordiosa y terapéutica. *La capacidad curativa de Jesús deriva de su potencia personal.* No tiene mucho sentido hacer el diagnóstico de las enfermedades y posesiones diabólicas que él curó, a la luz de la medicina moderna. Cristo anunció el Reino, invitó a los hombres a integrarse a él, fue revelación y don de Dios para aquellos hombres que pensaban y reaccionaban a los signos válidos de su tiempo. Los milagros no son el enunciado de una posibilidad universal sino la superación de un mal particular y el remedio de una necesidad propia de una persona, en tiempo y lugar concretos. Por tanto, no se los puede interpretar reduciéndolos a nuestras categorías actuales ni son directamente transferibles de aquel mundo al nuestro. Sin embargo, lo que es común a la historia de Jesús, a la historia de la Iglesia y a nuestra historia es la permanente capacidad transformadora que la persona de Jesús sigue teniendo en el orden físico (salud), psíquico (sanación) y religioso (salvación). Y eso es lo decisivo y significativo en Cristo: por él todo hombre, el de entonces y el de ahora, se encuentra con poder para asumirse, levantarse, superar su historia anterior y vencer los poderes del mal. Jesús restaura a las personas hacia su posibilidad suprema: ser libres para ser hijos de Dios y prójimos de sus hermanos. Esto lo lleva a cabo porque es el Hijo y porque en su encarnación se hizo prójimo absoluto de cada hombre [36].

La posibilidad fundamental del milagro depende de nuestra comprensión de la realidad, del hombre y de Dios. Los milagros no son una violación o suspensión de las leyes de la naturaleza, sino su extensión significativa y dinámica, realizada por Dios para significar su voluntad y comunicar su gracia al hombre. El mundo, que es creación de Dios para el hombre, puede ser elevado por Dios en un momento concreto a signo de revelación y medio de gracia para el mismo hombre. Por eso *el milagro deriva de la potencia creadora de Dios, de la potencia obediencial de la creatura, de la capacidad receptiva de ésta y de la confianza que el hombre otorga a su creador* [37]. Es una innovación de realidad divina; no es fruto de la natura-

[36] Cf. K. RAHNER, «Los milagros en la vida de Jesús y su valor teológico», en *Curso fundamental sobre la fe* (Barcelona [4]1989) 300-311.

[37] «Hic si ratio quaeritur, non erit mirabile; si exemplum poscitur, non erit singulare. Demus Deum aliquid posse, quod nos fateamur investigare non posse. In talibus rebus tota ratio facti est potentia facientis». S. AGUSTÍN, *Epist.* 137, 2,8 (BAC XI, 108).

leza en cuanto tal sino de la soberanía de Dios, que se da de manera nueva al hombre en la historia. Si en un sentido general se afirma que todo es milagro por ser fruto de la gratuita y libre acción creadora de Dios, sin embargo la naturaleza, la belleza, el ser humano, la sorpresa de la vida, el amor no son milagro en el sentido preciso: es decir, un hecho que rompiendo el curso normal de la vida humana o de la naturaleza se convierte en una sorpresa y es percibido por el hombre como una gracia y llamada de Dios. Lo natural fijo y universal es el soporte necesario para reconocer un signo particular, «sobrenatural». Para que el milagro sea reconocido como tal, tienen que darse unas condiciones especiales de forma que esa donación sea diferenciable del curso de la naturaleza y de las obras de la cultura humana. *El milagro, para reclamar un reconocimiento público, tiene, por tanto, que ser un prodigio de orden físico observable, tener un carácter puntual, acontecer en un ámbito religioso, mostrar una dimensión de gratuidad, orientar hacia Dios para instaurar una relación nueva con él o percibir una nueva misión que él confía.* Distinguimos también los milagros fundantes del origen, con carácter universal y significación permanente (los de Jesús y la era apostólica), de otros posibles milagros posteriores. Los milagros en la vida privada pueden ser evidentes para quien los recibe y no pierden su verdad y exigencia para él, aunque no pueda demostrar su realidad ante los demás y éstos no los reconozcan como tales. Los milagros y revelaciones privadas son un don particular para quien los recibe, pero los demás no tienen obligación de reconocerlos.

5. Múltiple significación de los milagros en el NT

A la luz de lo anterior aparecen las propiedades que los milagros tienen en la vida de Cristo, y el horizonte en el que hay que entenderlos dentro del cristianismo. El milagro es:

a) *Obra de Dios.* El NT pone a Dios como autor de los milagros. Dios creador de la nada y Padre amoroso de los hombres y del mundo es su origen; él les otorga su sentido específico y hacia él orientan. Unos hechos que no revelasen la trascendencia y a la vez la inmanencia, la santidad y a la vez la bondad de Dios para el hombre, por más portentosos que parezcan, carecen de carácter religioso y no pueden ser considerados como milagros, es decir, como *obras de Dios.*

b) *Realización de Cristo.* Él es el Mediador de la acción divina. Pasan por su conciencia y por su libertad. Son obras de su persona, revelan su corazón, transmiten su forma de comprender el mundo y de vérselas con el hombre, muestran sus entrañas de misericordia. Si

Dios es el origen último de los milagros, Jesús es el realizador próximo y conocemos la realidad de aquél a través del modo como éste los realiza. Realizados por Jesús, éste es acreditado por ellos como portador de la revelación y de la salvación divinas. Los milagros del evangelio no son pensables sin pensar la persona de Jesús y ésta ya es de hecho impensable sin los milagros.

c) *Signos para el hombre.* El objetivo primordial del milagro no es asombrar o asustar al hombre, sino llamarlo, invitarlo, introducirlo en un diálogo con Dios, en el cual se da una comunicación de la conciencia divina al hombre. Por tanto, los milagros integran al destinatario en un proceso, cuyo contenido y desembocadura final dependerá de su decisión. Por estar destinados a unos hombres concretos, los milagros son propios para cada época y proporcionados a ella.

d) *Superación del orden normal de la creación (signa recreationis).* En este sentido, son suscitadores del asombro del hombre. Se trata de una nueva irrupción de la potencia divina en el ser creado, por la cual éste puede crear otros efectos, porque participa de una forma más intensa de la vida divina. No se trata, por consiguiente, de una negación o derogación de sus leyes, sino de un incremento de realidad divina, que acerca más a Dios. La naturaleza cumple así mejor su esencial misión: servir al hombre para que éste alcance a Dios. La naturaleza en cuanto creación está al servicio del destino de gracia propio del hombre. El milagro, liberándola de los poderes del mal, la sana y la plenifica.

e) *Anticipación del destino escatológico de la humanidad.* Éste consiste en la comunión con Dios y en la plenitud de vida humana derivada de aquélla. Esa vida futura, que será definitiva, se anticipa en ésta. Los milagros son así destellos que nos dejan sospechar lo que será la vida del hombre cuando Dios lo sea todo en él y esté del todo redimido *(signa proleptica consummationis).* El milagro, en un sentido, testifica, acredita y realiza inicialmente esa autocomunicación divina. Y en este sentido, en cuanto resultado de una intervención histórica nueva de Dios, signo de la gracia y de la gloria, es él también sobrenatural.

f) *Significado para la cristología:* Los milagros son los signos del Reino que viene. Acreditan a Jesús como Mesías y tras el reconocimiento de tal función, otorgada por Dios, comprometen a los hombres invitándolos a creer en él. Simbolizan la permanente actividad creadora de Dios en la historia humana en función de sus hijos. Son una señal que muestra la eficacia de las palabras de Jesús, reclamando tener una autoridad dada por el Padre para llevar a cabo su obra en el mundo.

El milagro abarca los siguientes niveles de realidad y de sentido: *teológico* (autotestificación y autocomunicación de Dios al hombre);

cristológico (acreditación de Jesús, refiriéndose a Dios y dándose a los hombres); *antropológico* (llamada al hombre para iniciar un diálogo de sanación y salvación con Dios en Cristo); *soteriológico* (otorgamiento del poder de Dios, mediante la relación con Cristo como sanación, liberación y santificación de la persona); *cosmológico* (alteración del orden acostumbrado en el mundo, mediante lo cual el sujeto es alertado, la realidad es sanada y puesta al servicio del hombre); *escatológico* (anticipación de la vida divina prometida, abriendo así este mundo a una realidad más plena que la que ahora deja sospechar en su curso de experiencia inmediata).

El milagro no viene a sustituir el trabajo, el esfuerzo y la inventiva de los hombres; ni a cambiar los criterios por los cuales hay que elaborar y transformar este mundo. Los milagros no son el sustituto cristiano de las necesarias acciones y revoluciones de la humanidad. Tampoco son un producto directo del mundo ni del hombre, sino don de Dios, destellos anticipadores del mundo que viene; prolepsis de la nueva creación y de la nueva humanidad que esperamos y que se nos manifiesta radicalmente vencedora en la resurrección de Jesús. La resurrección de Jesús es la otra clave del arco, necesaria para entender los milagros ya que en ella se manifiesta de manera absolutamente plena la acción de Dios como sanación definitiva de lo que es la mortalidad, enfermedad y limitación de la existencia humana irredenta. Es la anticipación victoriosa de lo último y, con ello, el Resucitado se convierte en prototipo de la humanidad futura.

El milagro tiene que ver no con extraños enigmas, sino con el Misterio de Dios, no entregado como potencia que se pueda utilizar al margen de él o frente al mundo, sino como gracia para sostener nuestra debilidad en el tiempo, como promesa que nos sostenga ante el futuro, y como ayuda para la transformación del mundo, que Dios no nos ahorra, sino que nos exige. El milagro es la victoria de Jesús sobre el mal, sus señores y servidores.

6. Conclusión: Jesús, médico humilde y taumaturgo poderoso

A la luz de los milagros podemos responder a la pregunta: *¿Quién fue y quién es Cristo? Es médico humilde y taumaturgo poderoso.* Alguien con poder (taumaturgo) y con misericordia (curador). Ha revelado y mostrado que el Poder supremo (Dios) es la suprema com-pasión (Dios solidario y encarnado), transmitiéndolo al mundo con sus propios actos y comportamientos. Él revela lo que Dios es y hace lo que Dios quiere que haga; por eso es Dios mismo quien cura en él. Las curaciones y los milagros de Cristo, en cuanto son su victoria sobre el fuerte de este mundo, Satanás (Lc 11,19-21),

no sustituyen los necesarios métodos de la medicina ni las instituciones de la sanidad, sino que restauran el hombre a su potencia, dignidad y libertad personal, para que él restaure el mundo y lo resane a imagen de la bondad y misericordia de Dios. Cristo cura los dolores (νόσοι) en el orden físico y las dolencias (μαλακίαι) en el orden espiritual. No es un sucedáneo de nada pero es un poder para todo. Curó entonces con los mismos remedios que ha seguido curando a lo largo de la historia: su convivencia, amistad, ejemplo, doctrina, Espíritu Santo, contacto de su carne en los sacramentos y, de manera suprema, en la eucaristía. Él en persona es la curación y la salvación; ésta no es aislable como un fármaco al margen de la relación con él. Los milagros presuponen la fe en un sentido y en otro la hacen posible. *Una cristoterapia sin fe en Cristo y sin cristología es pura magia, indigna y envilecedora del hombre.* Los milagros incitaron al hombre a acoger a Cristo, creyéndole. Milagros y fe se exigen en reciprocidad: donde hay signos para creer nace la fe, y donde hay fe se pueden percibir los signos de Dios. Esa ley vale para el tiempo de Jesús en Galilea y para el tiempo de Jesús en la Iglesia. Quien yendo más allá de sí mismo, otorga confianza a Dios, que puede salir al encuentro de nuestra vida (fe), ése puede reconocer su llamada y su acción en el mundo (milagro). A su vez quien se encuentra con esos signos de Dios y no se absolutiza a sí mismo, reconocerá en ellos la presencia y llamada de Dios. Pero el milagro nunca es un absoluto que retiene al hombre sino algo que lo abre a la realidad divina; es el puente para el encuentro con Dios, la mediación para descubrir y entregarse a la persona de Cristo. Este encuentro es el que otorga aquella certeza que funda definitivamente la fe [38].

La persona de Jesús hace presente el poder y el amor del Padre para sus hijos, integrándolos a su filiación y a su oración. Él remite al único que es salvación: Dios, pero le hace transparente como misericordia, vencedora del mal, y presente en sus propias acciones. En relación con los curanderos del medio helenístico Jesús fue designado médico: *solus medicus, medicus et medicamentum, spiritualis Hipocrates, medicus humilis.* Tertuliano describe a Cristo como *predicator et medicator.* Éste es un motivo central en San Agustín y San Buenaventura. Una inscripción encontrada en Timgad (norte de África) invoca así a Cristo: «Rogo te, Domine, subveni Christe, tu solus medicus, sanctis et poenitentibus» [39].

[38] «El milagro se experimenta como acción de Dios sólo en la fe. Por tanto, no fuerza a la fe. El milagro más bien la pide y la confirma». W. KASPER, *Jesús, el Cristo,* 117.

[39] Cf. G. DUMEIGE, «Le Christ médecin», en DSp X (1978) 1049-1053; J. GUILLET, «Jésus médecin», en *Jésus Christ dans le monde* (Paris 1974) 59-64;

III. PRETENSIÓN DE AUTORIDAD Y TÍTULOS DE IDENTIDAD

1. La cristología implícita como tercera vía entre positivismo y escepticismo históricos

Tarea de la cristología es saber qué hizo y qué dijo Jesús, pero sobre todo descubrir la conciencia que tenía de sí mismo. ¿Cómo comprendió su persona y su misión? Ha habido dos posturas extremas. El *positivismo histórico* piensa que la identidad de Jesús está manifiesta en las fórmulas y títulos que los otros le dan y que él se da a sí mismo en los evangelios, de forma que entre el mensaje de Jesús, en donde él es el predicador, y la cristología de la Iglesia, en la que él es objeto de la predicación, habría una identidad total. El *escepticismo histórico,* por el contrario, piensa que los evangelios son textos elaborados por la Iglesia tras la Pascua y que la cristología que propone la Iglesia está en discontinuidad con la predicación de Jesús. El sujeto predicado por la Iglesia no sería el mismo sujeto que el predicador del Reino. Frente a esta alternativa, en los últimos decenios se ha explorado una tercera vía para encontrar la continuidad entre la conciencia que Jesús tenía de sí mismo y lo que la Iglesia piensa sobre él. Se trata de la «cristología implícita» o «cristología indirecta», «en acto», «en realización» (Bultmann, Conzelmann, Marxen) [40].

Existir implica para el hombre pensar y proyectar, recordar y anticipar. No es posible una vida humana sin una cierta autocomprensión de la existencia y un cierto proyecto de futuro. En la forma de vivir y de comportarnos expresamos lo que somos y lo que queremos ser, por quién nos tenemos y a qué aspiramos. Sin hacer un tratado de antropología, todos dejamos percibir cuál es la conciencia que tenemos de nuestra identidad. En este sentido reconocemos que Jesús no ha hecho afirmaciones solemnes sobre sí mismo; no ha hecho directamente teología ni antropología y menos cristología. Ha vivido

M. GESTEIRA, «"Christus medicus". Jesús ante el problema del mal», en RET 51/2-3 (1991) 253-300; A. GESCHÉ, *Dios para pensar.* I. *El mal-El hombre* (Salamanca 1995). La expresión «cristoterapia» puede, por tanto, tener un sentido legítimo (la fe en Cristo es fuente de vida radical que repercute en sanación física, principio de esperanza y capacidad para la acción) y otro ilegítimo (utilización de los signos o sacramentos de Cristo sin fe personal en él, lo mismo que se utilizan otros fármacos o prácticas terapéuticas).

[40] «La llamada de Jesús exigiendo una decisión ante él implica una cristología». R. BULTMANN, *Teología del NT* (Salamanca 1981) 88. Cf. H. CONZELMANN, *Grundriss der Theologie des NT* (München 1967); O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, «Cristología histórico-positiva», en *Aproximación,* 122-132; «Cristología implícita o indirecta», en ibid., 132-155; «Cristología explícita», en ibid., 155-173; W. MARXEN, *Anfangsprobleme der Christologie* (Gütersloh 1965).

delante de Dios para los hombres y ha llevado a cabo una misión en coherencia y fidelidad desde el comienzo de la predicación del Reino hasta la muerte en la cruz. En su predicar, relacionarse, orar, hacer amistades, tratar al prójimo y enfrentarse al futuro, va implícita una comprensión de su persona y misión. La Iglesia, a la luz de la resurrección y del Espíritu, explicitará con los nombres y títulos que le da el NT, con las afirmaciones del Símbolo primero y con las definiciones dogmáticas después, esa autoconciencia de Jesús haciéndola explícita. Encontramos tal cristología implícita: 1. En su pretensión de autoridad. 2. En sus comportamientos respecto de las instituciones sagradas del judaísmo. 3. En su llamada imperativa al seguimiento. 4. En sus relaciones con los hombres y sobre todo en la relación con Dios en la oración.

a) *Autoridad y libertad de Jesús*

Los rasgos más fundamentales que caracterizan la acción pública de Jesús son la *autoridad* con que propone su doctrina y la *libertad* con que vive frente a poderes, instituciones y situaciones [41]. Jesús se implanta en medio de sus contemporáneos como quien tiene en sí mismo el centro de su legitimidad, el apoyo para su acción y el criterio de su comportamiento. Tres son las características de su doctrina: novedad, autoridad y acreditación:

> «Quedáronse todos estupefactos, diciéndose unos a otros: ¿Qué es esto? Una doctrina nueva y revestida de autoridad (κατ' ἐξουσίαν), que manda a los espíritus impuros y le obedecen» (Mc 1,27).

La *exousía* de Jesús es la primera cuestión que enfrenta a Jesús con las autoridades de su pueblo. ¿Qué cualificación profesional y qué legitimidad jurídica tiene Jesús para actuar como actúa? ¿Cuál es el origen de esa autoridad: Dios, Satanás, los hombres, él mismo? Jesús se negó a dar razón de ella. La singularidad de esta autoridad la podemos descubrir comparándola con la propia de otras figuras: el escriba, el profeta, el sabio, el místico. El escriba se apoya en la letra de la Escritura o de la tradición de los Padres, que interpreta. El pro-

[41] Cf. J. GNILKA, «La autoridad de la misión de Jesús», en *Jesús de Nazaret...*, 305-326; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, «La autoconciencia de Jesús o su encuentro con Dios», en *Aproximación,* 96-114; C. DUQUOC, «La libertad de Jesús expresión de su autoconciencia», en *Jesús, hombre libre* (Salamanca [6]1990) 64-65 (este autor lleva al límite su escepticismo al no reconocer ninguna palabra explícita de Jesús sobre sí mismo en el evangelio); I. BROER, «ἐξουσία», en DENT I, 1446-1450; W. FORSTER, «ἐξουσία», en TWNT II, 557-572.

feta se remite a la teofanía que lo ha transformado y enviado a proferir un mensaje al pueblo, y que él comunica como oráculo de Yahvé. El sabio propone una verdad universal adquirida por la experiencia humana, ajena o propia. El místico transmite a los demás la experiencia que ha tenido de Dios e invita a entrar por los caminos que llevan a ella o preparan para recibirla. Cada uno de ellos tiene su título propio de legitimidad y puede responder al origen de su autoridad: la Escritura y tradición en el caso del escriba, para lo cual ha recibido la ordenación rabínica; la vocación y misión divina en el caso del profeta; el estudio y viajes en el caso del sabio; la peculiar experiencia religiosa en el caso del místico. Jesús no se identifica ni es comparable con ninguno de ellos. Él no remite ni a una experiencia de vocación profética, ni a una cualificación rabínica, ni a una sabiduría peculiar, ni a una experiencia mística. De él nos quedan palabras proféticas, fórmulas sapienciales, sentencias legales, parábolas, palabras referidas a sí mismo («Yo he venido...»), palabras de seguimiento; pero todas están determinadas por su autoconciencia y apoyadas sólo en su propia persona. Su persona es su autoridad.

b) *Autolegitimación: «Amén»*

Jesús reclama la autolegitimación de su propia doctrina. No hay el más mínimo rastro de una teofanía, como la de Isaías; no se dice que estudiase a los pies de un maestro, como Pablo con Gamaliel; tampoco se nos narra una peculiar experiencia transformadora de su vida. El bautismo con el don del Espíritu ocupa un lugar central, pero nunca es interpretado con categorías similares a las del envío de los profetas, aun cuando él se comporte como tal y como tal sea reconocido por el pueblo. Esta autoridad personal se manifiesta en la forma en que comienza sus discursos: el *Amén,* que coloca al principio, como proposición autoritativa, mientras que en el uso litúrgico tradicional estaba al final como adhesión a lo leído, proferido o cantado (2 Cor 1,20). «Amén, en verdad, os digo» (Mc 3,28; 9,1.41; 10,29; 11,23; 12,43; 13,30; 14,9.18.25.30). San Juan reduplica la fórmula: «Amén, Amén», que en él encontramos 25 veces, 13 en Marcos, 30 en Mateo, 6 en Lucas. En Juan esta fórmula es un anticipo del yo enfático: «Yo os digo», «Yo soy», que hace eco a la automanifestación y autoidentificación de Yahvé en el Éxodo (Éx 3,14) [42]. Por ello H. Schlier ha afirmado que en esta palabra y comportamiento de Jesús está incluida *in nuce* toda la cristología posterior [43].

[42] Cf. T. W. MANSON, *The Teaching of Jesus,* 207.
[43] Cf. H. SCHLIER, «αμήν», en TWNT I, 339-342.

c) *Relación con las instituciones sagradas*

La misma autoridad muestra Jesús en *relación con las instituciones sagradas del pueblo:* la tradición *(halakhah),* los preceptos de pureza, el sábado, el templo y el culto, la ley, las personalidades sagradas. Frente a la tradición humana, Jesús restaura la voluntad originaria de Dios (Mc 7,1-13). Frente a los preceptos de pureza exterior, Jesús reclama la pureza de corazón y la intención limpia (Mc 3,1-6). En las seis disputas sobre el sábado (Mc 2,23-28; 3,1-6; Lc 13,10-17; 14,1-6; Jn 5; 9) los textos muestran la doble actitud de Jesús: observancia en principio y superioridad simultánea, para ponerlo al servicio de la curación de los hombres. Él es Señor del sábado, como Hijo del hombre. La reacción de los oyentes muestra la gravedad de esta actitud de Jesús: «Saliendo los fariseos, luego se concertaron con los herodianos contra él para prenderle» (Mc 3,6). Es la misma actitud que ha tenido frente al templo y el culto: lo ha tomado en serio y jamás lo ha trivializado, pero lo ha «relativizado» al referirlo a su persona y a su misión. San Juan identificó con nitidez el significado profundo de su acción en el templo expulsando a los vendedores: no pretendía sólo purificar ni destruir el viejo orden cultual sino proponer el nuevo. El orden viejo debía ceder el paso al nuevo. Su cuerpo era propuesto como templo de la nueva humanidad (Jn 2,16-22). «Aquí hay alguien mayor que el templo» (Mt 12,6), mayor que Moisés, Jonás, y Salomón (Mt 6,29; 12,38-42; Jn 1,17). Todos ellos están del lado de la ley dada por Moisés, pero «la gracia y la verdad» no vinieron por él sino por Jesús (Jn 1,17). Él era anterior a Abrahán y superior a Jacob (Jn 4,12; 8,58).

La relación de Jesús con la ley fue matizada en casos concretos pero tajante en lo fundamental. Realizó una *confirmación* (cuando dice al escriba: «No estás lejos del Reino de Dios», al referirse al doble precepto propuesto por la ley de amor a Dios y al prójimo [Mc 12,28-34; Mt 22,34-40]); una *transformación* mediante una interpretación nueva (cuando se afirma que hay que amar al prójimo como a uno mismo pero hace una interpretación radical y una extensión universal del prójimo [Lc 10,25-37]); una *superación antitética y dialéctica* (cuando Jesús propone la mayor justicia frente a la antigua y contrapone su palabra a la de la ley: «se os ha dicho», «yo en cambio os digo» [Mt 5-7]).

d) *Actitud ante los grupos humanos*

Las *relaciones* que Jesús instaura implican una nueva conciencia de autoridad y la manifiestan. Son relaciones con personas marginadas y consideradas ajenas al ordenamiento religioso y legal vigentes,

como publicanos, pecadores, extranjeros, prostitutas [44]. Ese acercamiento era explícitamente ejercitado como oferta del Reino a los más alejados y a los que más lo necesitan. La oferta de amistad y la aceptación de comensalidad con ellos eran gestos, provocativos para los defensores de la religión moral y política establecidas, que Jesús hacía no sólo como expresión de bondad y generosidad propias sino como revelación y otorgamiento del amor de Dios a esos grupos. Lo que está en juego es la interpretación que se da de Dios y de su relación con el hombre. Para Jesús es Dios quien como Padre ama a sus hijos alejados, perdidos, pecadores. Por eso actúa él así teniendo comunión de vida y mesa con ellos. Sus comportamientos revelan el ser de Dios, que se hace patente en el obrar del Hijo. *La parábola del Padre, acogiendo al hijo pródigo, es la mejor definición del Dios que Jesús revela y al que él imita con su acogimiento de los pecadores.* Él la propone como defensa frente a quienes le acusan de comer con publicanos y ser amigo de prostitutas. Ofrecer amistad, compartir comensalidad y otorgar el perdón de los pecados van unidos, junto con la recuperación de la salud en el caso de los enfermos. Gestos, milagros de transformación y palabras de autoridad, se autoimplican e interpretan recíprocamente. Los tres muestran la conciencia que Jesús tiene de su autoridad y persona. Con la misma libertad y autoridad Jesús acepta una invitación para comer en casa de Zaqueo «jefe de publicanos y rico», cura un enfermo y perdona los pecados (Lc 19,1-10; Mc 2,1-12). Esos gestos son de naturaleza teológica y soteriológica; sólo en segundo lugar son de naturaleza social o moral. Jesús no trivializa el pecado, sino que confronta al pecador consigo mismo, al ponerlo ante el perdón de Dios e invitarlo a no pecar más. Jesús declara inaugurado el año de gracia del Señor (Lc 4,18; cf. Is 61,1-2). A estos gestos hay que añadir la exigencia imperativa, planteada para seguirle («Ven, sígueme») y el hacer depender la relación del hombre con Dios y su destino futuro (salvación-condenación) de su actitud ante él. Esta llamada imperativa y el perdón de los pecados completan la lista de comportamientos con los hombres que revelan la conciencia de identidad y autoridad que Jesús tenía [45].

[44] Cf. M. FRAIJO, *Jesús y los marginados* (Madrid 1985); J. JEREMIAS, «La buena nueva para los pobres», en *Teología del NT,* 133-148.

[45] «Jesús no ha presentado una doctrina explícita sobre su persona, pero ha presentado el hecho de su persona como significativa, más aún, como decisiva, en la medida en que él quería ser portador de la palabra decisiva de Dios en la última hora [...] Tal llamada a la decisión ante su persona implica una cristología». R. BULTMANN, «Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus», en *Glauben und Verstehen,* I (Tübingen 1964) 204. Cf. J. D. G. DUNN, *Jesus' Call to Discipleship* (Cambridge 1996); M. HENGEL, *Seguimiento y carisma* (Salamanca 1981).

e) *Relación con Dios: 'abba*

Jesús ha vivido en una relación con Dios caracterizada por la obediencia, la fidelidad y la oración. Ha orado a lo largo de toda su vida y de manera especial en los momentos en que se decidía su destino o tomaba decisiones claves para su misión. Oración a solas, en lugar desierto, durante la noche. San Lucas ha subrayado con especial intensidad esta oración de Jesús (5,16; 6,12; 9,18.28-29; 10,21; 11,1; 22,32.40-46; 23,34.46). La oración es el lugar de su encuentro con el Padre (10,21; 22,42; 23,34.46). Los evangelios han recogido el tenor de esa oración en la forma de dirigirse a Dios, expresada en una fórmula transmitida en arameo: *'abba* (Mc 14,36), infrecuente en la tradición anterior y que quedó en la Iglesia como expresiva de la conciencia de Jesús comunicada a sus discípulos (Lc 11,2; Rom 8,15; Gál 4,6). Ella expresa la cercanía, confianza e inmediatez de Jesús, quien al invocar a Dios así como Padre, se estaba afirmando a sí mismo como Hijo en una relación única [46]. En Jesús encontramos una suma misteriosa de filiación, obediencia y libertad ante el Padre. Lo que la posterior cristología enuncia al hablar de «el Hijo» tiene su entronque en esta oración y palabra de Jesús. Por eso se ha dicho que el *'abba* es «el fermento de la posterior cristología, de la fe eclesial confesante de Jesús como Hijo» [47].

Junto a los textos del *'abba,* tenemos otro en los sinópticos, que por su semejanza con las afirmaciones de Jesús en San Juan ha sido designado como «meteorito caído del firmamento joánico» [48] y que explicita la reciprocidad de conocimiento y de autoridad revelante entre Jesús y el Padre: «Todo me ha sido entregado por mi Padre y nadie conoce al Hijo sino el Padre y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quisiera revelárselo» (Mt 11,27; Lc 10,21-22) [49]. Jesús se atribuye la función de la Sabiduría que posee

[46] Cf. J. JEREMIAS, «'Abba», en *Abba. El mensaje central del NT* (Salamanca 1993) 17-73; ID., «*'Abba* como invocación para dirigirse a Dios», en *Teología del NT,* 80-87; J. A. FITZMYER, «Abba and Jesus Relation to God», en *À cause de l'Évangile.* FS J. Dupont (Paris 1985) 15-38; W. MARCHEL, *Abba, Père! La Prière du Christ et des chrétiens* (Roma 1963); G. SCHELBERT, «Abba Vater. Stand der Frage», en FZPhTh 40 (1993) 259-281; J. SCHLOSSER, «Abba», en *El Dios de Jesús* (Salamanca 1995) 183-218; H. SCHÜRMANN, *Padre nuestro* (Salamanca 1982) 23-43; ID., *Jesus. Gestalt und Geheinnis,* 18-63; G. KITTEL, «ἀββά», en TWNT I, 4-6.

[47] G. SCHRENK, «πατήρ», en TWNT V, 988.

[48] K. A. VON HASE, *Geschichte Jesu* (Leipzig 1891) 442.

[49] Jn 5,19-20. Cf. J. JEREMIAS, *Teología del NT* y los comentarios a Mateo de J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium,* I (Freiburg 1986) y P. BONNARD, *L'évangile selon Saint Matthieu* (Neuchâtel 1970); y a Lucas de H. Schürmann, de F. Bovon y de J. A. FITZMYER, *El evangelio según Lucas,* II (Madrid 1986) 244-264 con bibliografía.

todo el saber y otorga todo conocimiento pero existiendo como persona concreta en el mundo. El mismo grado de conocimiento que Dios tiene de sus creaturas, conocimiento constitutivo y exhaustivo, ése lo tiene Jesús de Dios, su Padre. Se afirma que nadie conoce al Padre sino el Hijo y éste es declarado su Revelador absoluto. Aquí se suma la tradición apocalíptica (la revelación de los últimos tiempos [Dan 2,22.28-29; 7,10.27]) con la tradición sapiencial (Eclo 24). Es uno de los tres pasajes en Mateo donde Jesús aparece como «el Hijo» y Dios aparece como «el Padre» (Mt 21,37; 24,36). Tenemos aquí expresado en terminología funcional lo que Nicea expondrá con terminología metafísica. Para fundamentar la reciprocidad de conocimiento entre Jesús y Dios, y la autoridad absoluta para revelarlo, el Concilio utilizará categorías del orden del ser, no del hacer. El término «consustancial» afirma la igualdad de naturaleza entre el Padre y el Hijo, para poder dar razón de la reciprocidad de conocimiento, revelación y amor existente, según los evangelios, entre Jesús y Dios. *Sólo puede ser Revelador absoluto de Dios quien con él comparta ser, conciencia y voluntad. Sólo puede ser Salvador absoluto quien comparta la vida con Dios y sea Dios, porque la salvación es Dios y no otra cosa.*

Estos comportamientos de Jesús tienen un profundo significado teológico, ya que el hombre bíblico se comprende más como relación que como realidad, se define no con palabras sino con hechos y, por tanto, podemos descubrir su identidad a partir de las relaciones que instaura, sin que sean necesarias palabras ni definiciones. A la luz de estas relaciones descubrimos la autoconciencia de Jesús. Esas relaciones son precisamente las que suscitan el rechazo de sus contemporáneos y hacen inteligible la muerte final. Su estudio, por tanto, tiene a la vez un interés teológico y un interés histórico, ya que al mismo tiempo que nos muestran cómo se comprendía Jesús a sí mismo, nos hacen inteligible por qué lo mataron. San Juan explicita ese doble contenido:

> «Los judíos perseguían a Jesús por haber hecho esto en sábado, pero él les respondió: "Mi Padre sigue obrando todavía y por eso obro yo también". Por eso los judíos buscaban con más ahínco matarle, porque no sólo quebrantaba el sábado, sino que decía a Dios su Padre, haciéndose igual a Dios». (Jn 5,16-18; cf. 10,33; 19,7).

2. La cristología explícita. Identificación ante los apóstoles y títulos de majestad

Todos los autores están de acuerdo en admitir una cristología implícita en la acción, doctrina y comportamientos de Jesús. Pero, ¿no

encontraremos también una *cristología explícita*, es decir la declaración expresa de su identidad, la aplicación a sí mismo por Jesús de títulos de majestad, que revelarían de manera manifiesta su identidad profética, mesiánica y filial, mostrando quién era y en qué sentido pensaba realizar su misión? El teólogo católico se inclina a la respuesta afirmativa, partiendo del concepto de revelación, presupuesto por el Vaticano II, cuando exige la unión de palabras con los hechos para que la revelación sea real. No bastan palabras sin hechos, pero tampoco hechos sin palabras.

> «La revelación se realiza por obras y palabras intrínsecamente ligadas. Las obras que Dios realiza en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y las realidades que las palabras significan; a su vez las palabras proclaman y explican su misterio» (DV 2; cf. 4).

a) *La relación de Jesús con los apóstoles*

A no ser que se parta del presupuesto previo según el cual no tuvo conciencia de su identidad mesiánica y filial, es imposible pensar que conviviera con sus discípulos todo el período de su vida pública, asociándolos a sus tribulaciones (Lc 22,28) y enviándolos a predicar el Reino (Mt 10,1-16), yendo con ellos decididamente a Jerusalén, a su cabeza como quien va a una hora decisiva (Lc 9,51), sin que les manifestase las razones de su autoridad, el fundamento de su pretensión y a la vez les revelara algo de su misión y de su propia persona. La convivencia y el envío a predicar reclaman que hubiera un contenido explícito del mensaje, claro y autorizado, a la vez que un conocimiento del que los enviaba y de la autoridad con que lo hacía. Jesús consideró a los apóstoles sus colaboradores y amigos, por eso no pudo mantenerlos ajenos a su propio misterio. No hay verdadera amistad donde sólo se ponen en común cosas o ideas pero no se deja transparecer la persona con sus intenciones y pretensiones. El adagio castellano reza así: «Corazón que se recata de su amigo verdadero, es enemigo disfrazado». ¿Qué otra cosa puede significar la afirmación de Jesús:

> «A vosotros os ha sido dado el misterio del Reino de Dios» (Mc 4,11); «os es dado a conocer los misterios del Reino de Dios» (Lc 8,10); «[...] A vosotros os he llamado amigos, porque todo lo que he oído a mi Padre os lo he dado a conocer» (Jn 15,15; Lc 12,4)?

La verdadera amistad se forja en el destino, misión y persona compartidos. *Es por tanto necesario postular una cristología explícita. Explícita en el nivel en que el crecimiento humano de Jesús la*

iba constituyendo explícita en la medida en ue los hechos la iban haciendo necesaria explícita en la medida en ue la comprensión de los apóstoles la iba pudiendo recibir. La historia de la propia conciencia y de la comunicación a los demás se extiende desde el primero al último instante de la vida. Lo más esencial de nosotros mismos sólo lo conocemos del todo en explicitud al final [50]. Por ello postulamos una cristología en explicitud diferida y conquistada, en función de lo que iba exigiendo su misión, a la medida del propio itinerario de Jesús y de la integración de los apóstoles en él. A ella concurrieron los hechos que manifestaban la autoconciencia de Jesús y las palabras que la interpretaban. Jesús es así Revelador con el hacer y el decir. Sin uno u otro la revelación hubiera quedado sin acreditar o sin completar, ya que los hechos sin palabras retienen una última oscuridad, que por sí solos no pueden superar.

b) *Los títulos de majestad: Mesías, Siervo de Yahvé, Hijo del hombre, Hijo de Dios*

Respecto de los títulos cristológicos hay que distinguir: *a)* la aplicación directa de ellos por Jesús a sí mismo; *b)* la atribución por los demás; *c)* la realización silenciosa de su existencia releyéndolos todos a la luz de la propia misión. Jesús no los ha usado ni aceptado en el sentido que tenían entre sus contemporáneos, sino que los ha releído todos desde la percepción de su propia identidad, sin aceptarlos ni rechazarlos explícitamente. Tal como estaban esbozadas en el AT, ni el profetismo, ni la sabiduría, ni la mesianidad, ni la filiación eran categorías suficientes para expresar su identidad y la forma de realizar su misión. Por ello carece de sentido proyectar sobre Jesús tanto las categorías anteriores del judaísmo —que no contaban todavía con la novedad de Jesús— como las posteriores de la Iglesia —que ya contaban con la novedad de la resurrección— y preguntar en qué medida se ha adecuado Jesús a ellas. Jesús se ha comprendido a sí mismo desde la lectura del AT, desde la relación con el Padre en la oración, desde la reacción de los hombres a su predicación, desde la esperanza mesiánica contemporánea, pero ante todo desde aquel saber personal, que es ínsito al propio ser, en este caso a su ser filial. Desde ahí percibiría que todos los títulos mesiánicos previos anticipaban dimensiones de su ser, pero ninguno era suficiente y casi todos se prestaban a confusiones por la forma concreta en que los entendían los distintos grupos religiosos y políticos del momento (fariseos, saduceos, herodianos, esenios, apocalípticos...). Jesús ejerció un *secreto mesiánico,* un *secreto*

[50] Cf O GONZALEZ DE CARDEDAL, *Aproximación,* 161-162.

profético y un *secreto sapiencial*. No quiso ser la respuesta isomórfica a las esperanzas y demandas proyectadas sobre él. Por dos razones: la primera, porque si bien él correspondía al fondo de las promesas salvíficas, sin embargo difería en la forma (no violenta, no política, no nacionalista...) de cumplirlas [51]. Y segunda, por acompasamiento al itinerario interior de sus discípulos, que sólo en la resurrección podían encontrar pruebas definitivas para aceptarle como tal Mesías e Hijo. Esto explica su actitud libre ante esos títulos que en el momento pudo parecer ambigua [52].

Hay autores que niegan que Jesús se aplicase directamente título alguno; otros, en cambio, ven posible la aplicación explícita de algunos de ellos y afirman que en cualquier caso se ha vivido conforme a lo que ellos implicaban (Cullmann, Manson, Colpe, Hengel, Dodd, Taylor, Stuhlmacher,...) [53]. Estos posibles títulos son Mesías, Siervo de Yahvé, Hijo del hombre, Hijo [54].

[51] «Jesús, familiarizado con las Escrituras, nutrido de su sustancia, fue el primero en releerlas, liberando la esperanza de Israel de sus frenos terrestres, nacionales y nacionalistas. Gracias a esta relectura une en el retrato del Salvador de los últimos tiempos los rasgos del Mesías davídico, los del Servidor de Yahvé y los del Hijo del hombre. Estos dos personajes aparecieron a sus ojos como revelados por Dios y ocultos en las Escrituras para corregir y completar la imagen del Mesías real, y para darle una dimensión nueva y trascendente» J COPPENS, *Le messianisme et sa relève prophétique* (Leuven 1989) 250 Sobre el mesianismo en su forma regia, profética y sacerdotal, las variaciones históricas y aplicación de la idea, no sólo del título, a Cristo, cf. J COPPENS, *Le messianisme royal* (Paris 1968), ID , *Le messianisme et sa relève prophétique Les anticipations vétérotestamentaires Leurs accomplissements en Jésus* (Leuven 1974), ID , *La relève apocalyptique du messianisme royal* I *La royauté, le règne, le royaume Cadre de la relève apocalyptique* (Leuven 1979), ID., *La relève apocalyptique du messianisme royal* II *Le Fils de l'homme vétéro et intertestamentaire* (Leuven 1983); ID , *La relève apocalyptique du messianisme royal* III. *Le Fils de l'homme néotestamentaire* (Leuven 1981), H CAZELLES, *Le Messie de la Bible Christologie de l'Ancien Testament* (Paris 1978), R TREVIJANO, «Mesianismo y cristología», en *Orígenes del cristianismo* (Salamanca 1995) 325-365

[52] «Hemos llegado al resultado. una cristología indirecta hace verosímil la existencia de una cristología directa en las afirmaciones de Jesús Los títulos mesiánicos de soberanía, que aparecen en los evangelios, deben ser nuevamente juzgados a la luz del hecho de esa autoconciencia mesiánica de Jesús. Por ello en el curso de nuestra investigación podemos estar abiertos a la posibilidad de que las fuentes de la cristología eclesial haya que buscarlas en la propia cristología de Jesús» H MARSHALL, *Die Ursprunge der neuetestamentlichen Christologie* (Giessen-Basel 1985) 61

[53] Para estos autores hay hechos que son un equivalente de palabras explícitas Cf M HENGEL, «Christologie und neutestamentliche Chronologie Zu einer Aporie in der Geschichte des Urchristentums», en *Neues Testament und Geschichte* FS O Cullmann (Zurich-Tubingen 1972) 43-68, quien cita los autores que se sitúan en esta línea

[54] «Of these the only names which Jesus indubitably used of Himself are "Son of Man", "Son of God" and "the Son", and it will be necessary later to consider the

a) Jesús cumple objetivamente el mesianismo, trayendo el Reino y con él la salvación. Por eso, situado en el caso límite, no rechaza esos títulos, porque supondría la negación de parte de su identidad y misión. Éste es el caso de la aceptación de la confesión como Mesías por Pedro (Mc 8,29-30) y su respuesta a Caifás en el proceso (Mc 14,62). La renuncia de Jesús a aceptar expresamente el título de Mesías está en conexión con el contenido doloroso y humilde que él iba a imprimirle frente al contenido nacionalista y político, que tenía para sus contemporáneos. Éste es el fundamento del llamado «secreto mesiánico». ¿Cómo podía ser reconocido como Mesías alguien que relativizaba la ley y se preparaba para asumir el destino de los crucificados? La tesis de R. Eissler, S. G. Brandon y de los grupos que en los años 60-70 afirmaban que Jesús se había adherido al movimiento zelota revolucionario, carece de fundamento, aun cuando alguno de sus discípulos viniera de él y su mensaje contuviese aspectos que eran comunes a ambos movimientos: la esperanza para el pueblo en todos los órdenes. Para los zelotas lo primero y central era la soberanía de Israel, mientras que para Jesús lo esencial y primordial era el Reino de Dios, relativizando todo lo demás, no por carecer de importancia sino por ser secundario [55].

b) No sabemos si Jesús se aplicó directamente el título *Siervo de Yahvé* pero se sintió llamado a vivir como la figura diseñada por el profeta, encargada con la reconciliación y expiación del pecado de los muchos intercediendo por el pueblo. Esa identificación aparece en aquellas palabras en que define su vida como servicio, solidaridad a favor de los muchos y sacrificio: «El Hijo del hombre no ha venido a ser servido sino a servir y dar su vida en rescate por muchos» (Mc 10,45). Mt 8,16-17 hace la vinculación explícita con el cuarto canto del Siervo de Yahvé (Is 52,13-53,12) [56]. La preposición ὑπερ (por, a favor de, en servicio a, en lugar de) es común a las dos figuras. Por eso podemos transliterar el texto de Marcos con esta otra fórmula: «El Hijo del hombre ha venido para cumplir la misión del Siervo de Yahvé» (Is 53). Se puede decir quién se es con palabras, pero a la vez se

bearing of this usage upon his own conception of His person». V. TAYLOR, *The Names of Jesus* (London 1962) 66.

[55] Cf. O. CULLMANN, *Jesús y los revolucionarios de su tiempo* (Barcelona 1980); H. GUEVARA, *Ambiente político del pueblo judío en tiempos de Jesús* (Madrid 1985); M. HENGEL, *Jesús y la violencia revolucionaria* (Salamanca 1973); G. THEISSEN-A. MERZ, *El Jesús histórico...*, 487-521.

[56] Cf. H. W. WOLFF, *Jesaja 53 im Urchristentum* (Giessen 1984); W. GRIMM, *Die Verkündigung Jesu und Deuterojesaja* (Frankfurt 1981); P. STUHLMACHER, «Existenzstellvertretung für die Vielen: MK 10,45 (Mt 20,28)», en *Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit* (Göttingen 1981) 27-42; H. RIESENFELD, «ὑπέρ», en TWNT VIII (1969) 510-518, con bibliografía ulterior en X/2 (1979) 1287.

dice mejor en silencio y con el poder de los hechos. La existencia de Jesús transparenta y cumple la figura del Siervo. A la luz de ella Barth y Bonhoeffer definieron a Jesús como el «hombre para Dios y el hombre para los demás» [57]. Schürmann acuñó la expresión «proexistencia activa» como la categoría que expresa primero la forma de su destino y luego la raíz de su ser. Proexistencia que para ser absolutamente salvadora del hombre tiene que incluir su «preexistencia» y condición divina, pues de lo contrario sería una solidaridad ineficaz para superar nuestro destino de pecado actual y de muerte final [58].

c) Los sinópticos ponen en boca de Jesús 82 veces el título *Hijo del hombre,* utilizado siempre por él para identificarse a sí mismo, en tercera persona, como forma enfática de su «yo». Nunca le es atribuido por los demás. Su significado exacto es complejo. Puede ser una autodesignación, «el hombre que soy yo», y puede remitir a la figura de majestad que encontramos en el libro de Daniel (7,13), donde tiene una dimensión individual a la vez que comunitaria, procedencia de Dios y función de juez sobre el mundo. Está referido al *presente,* en el que está actuando ya (es Señor del sábado y perdona los pecados [Mc 2,10.28]); al *futuro de sufrimiento* (en la pasión en la que será rechazado, pondrá su vida al servicio y rescatará la de muchos [Mc 10,45]); al *futuro de majestad,* ya que vendrá como juez universal. Sorprende que los textos sumen en un mismo título aspectos de gloria y de dolor, de majestad que juzga y de humillación que va a la muerte. El Hijo del hombre será el juez de todos, tras haber sido su compañero, siervo y solidario en la muerte. Su juicio no será la exigencia de un ajeno que enjuicia desde fuera sino la mostración del amor y la verdad de alguien que juzga desde dentro, porque ha tenido una historia común con los enjuiciados. Su juicio no pretende ajusticiar sino salvar. El Hijo del hombre, lo mismo que el Siervo de Yahvé, son personalidades corporativas, que implican y portan en sí al pueblo, a todos los hombres delante de Dios. Los anticipan, los representan y los sustituyen, no para desplazarlos sino para emplazarlos, potenciándolos para que puedan por sí mismos realizar su destino de hijos ante Dios, y una vez superado su pecado, poder ser adoradores libres y partícipes gozosos de su gloria.

[57] Cf. K. BARTH, KD III/2, 64-81 (Jesús el hombre para Dios); Ibid., 246-263 (El hombre para los otros hombres); D. BONHOEFFER, *Resistencia y sumisión. Cartas y notas desde la prisión (1943-1945)* (Salamanca 1985).

[58] Cf. H. SCHÜRMANN, «El Cristo proexistente, ¿centro de la fe del mañana?», en *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?* (Salamanca 1982) 129-163; ID., «"Pro-existenz" als christologischer Grundbegriff», en *Jesus. Gestalt und Geheimnis,* 286-315. La conexión necesaria entre preexistencia y proexistencia ha sido la aportación crítica hecha a la primera propuesta de Schürmann por Kasper y Balthasar.

Estos signos de una conciencia implícita de autoridad y los títulos explícitos de mesianidad y filiación no demuestran con evidencia quién era y cómo se comprendía a sí mismo Jesús, ni anticipan todo el saber de la Iglesia posterior sobre él. Su identidad permanece envuelta en oscuridad hasta que la resurrección y el Espíritu la desvelen. Los comportamientos, mensaje y palabras de Jesús sobre sí mismo ni son iguales ni están en contradicción con la cristología explícita de la Iglesia sino que la contienen en germen. Hacen posible, no necesaria, la posterior confesión de fe. Tienen su valor y sus límites para mostrar la continuidad histórica entre la conciencia del Jesús terrestre y la cristología de la Iglesia. Todos esos textos y comportamientos pueden ser releídos en mínimos, encajándolos en lo conocido ya del AT, o pueden ser vistos como destellos de lo que luego explicitará la Iglesia. De todos vale lo que Dreyfus dice de uno de esos gestos innovadores de Jesús: la invocación *'abba.*

> «¿Cuál es el contenido de esta invocación para el tema que nos ocupa, el Jesús histórico? Ella expresa como mínimo una relación de amor estrechísima entre Jesús y su Padre, una familiaridad que rompe absolutamente con la actitud judía propia de los contemporáneos de Jesús en la invocación del Padre celeste. Como máximo, se puede ver en ella, al menos insinuada, una cierta igualdad entre el Padre y el Hijo. También aquí como en situaciones anteriores hay que afirmar que es imposible decidir con evidencia entre estas dos interpretaciones. Conviene por tanto mantener a esta invocación *'abba* su profundidad, su riqueza, también, y sobre todo su misterio» [59].

La Iglesia, que nos ha transmitido los evangelios, partía de una evidencia: el Jesús que predicó el Reino y el Cristo que ella anuncia resucitado es el mismo. El mismo Dios está con él, en la fase terrestre y en la glorificada. La continuidad, por tanto, la establecen la acción de Dios y la experiencia del Espíritu en la Iglesia, que oye como palabras del Resucitado para ella las que Jesús en sus existencia terrestre dirigió a los oyentes en Galilea. El intento de mostrar esa continuidad a la luz de los textos nace para responder a la sospecha frente a una Iglesia que habría creado otro Jesús. La sospecha puede ser legítima, pero se supera no por una exégesis de textos aislados, sino por la comprensión relacionada del evangelio como texto total de la comunidad y de lo que significaron el mensaje y la persona de Jesús entonces, con lo que han significado a lo largo de toda la historia y están significando hoy.

[59] F. DREYFUS, *Jésus savait-il qu'il était Dieu?* (Paris 1984) 54.

Conclusión: Jesús, equivalente dinámico de la autoridad de Dios

La doctrina, las acciones, los signos portentosos, los comportamientos revolucionarios de Jesús respecto de las instituciones, personas y legislación sagrada de Israel manifestaban una conciencia de autoridad que traspasaba lo conocido en la historia de Israel. Jesús se anteponía a las figuras fundadoras (Moisés), a la sabiduría normativa (Salomón), a los lugares sagrados (el templo). Sin reclamar explícitamente su autorización, Jesús de hecho actuaba como si fuera el lugarteniente del conocimiento, autoridad y juicio de Dios. Jesús se ponía ante sus oyentes en el lugar que sólo Dios podía ocupar ante el hombre. No lo sustituía —¡tal blasfemia estaba lejos de las intenciones de Jesús!—, pero reclamaba que Dios actuaba en él y por él; y que, por consiguiente, sus acciones eran la «acción de Dios», como don, exigencia y juicio.

Hay una identidad de acción salvífica entre Dios y Jesús, que luego la reflexión de la Iglesia prolongará afirmando una identidad de naturaleza. El libro de los Hechos lo explicita aplicándole a Cristo los textos, títulos y eficacia salvífica otorgada en el AT a Yahvé: «Todo el que invocare el nombre del Señor será salvo» (Os 3,5; He 2,21; Rom 10,13). San Pablo introduce casi todas sus cartas refiriendo los dones mesiánicos de la gracia y la paz tanto a Dios Padre como a Jesucristo el Señor (χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ [Rom 1,7; 1 Cor 13; 2 Cor 1,2; Gál 1,3; Flp 1,2; Fil 3]) [60]. La equivalencia dinámica aquí referida a la presencia salvadora de Dios actuando en la muerte y resurrección de Cristo, los evangelistas la ven ya anticipadamente en cada uno de los gestos salvíficos de su existencia terrestre.

[60] Cf. U. MAUSER, *Gottesbild und Menschwerdung* (Tübingen 1971) 122-143 (Die Identität der Heilstat Gottes mit der Heilstat Christi).

CAPÍTULO II

PASIÓN

BIBLIOGRAFÍA

BENOÎT, P., *Pasión y resurrección del Señor* (Madrid 1971); BROWN, R. E., *The Death of the Messiah from Getsemane to the Grave* I-II (New York 1994); DELLING, G., *Der Kreuztod in der urchristlichen Verkündigung* (Berlin 1971); LÉON-DUFOUR, X., *Jesús y Pablo ante la muerte* (Madrid 1982); FIEDLER, P., *Jesus und die Sünder* (Bern-Frankfurt 1976); GOURGES, M., *Jesús ante su pasión y su muerte* (Estella 1990); GRAYSTON, K., *Dying, we live. A new enquiry into the Death of Christ in the NT* (London 1990); GUBLER, M. L., *Die frühesten Deutungen des Todes Jesu* (Freiburg 1977); GUILLET, J., *Jésus devant sa vie et sa mort* (Paris 1971); BASTIN, M., *Jésus devant sa passion* (Paris 1976); FRIEDRICH, G., *Die Verkündigung des Todes Jesu im NT* (Neukirchen 1982); KERTELGE, K. (Hg.), *Der Tod Jesu. Deutungen im NT* (Freiburg 1976); OBERLINNER, L., *Todeserwartung und Todesgewisstheit Jesu. Zum Problem einer historischen Begründung* (Stuttgart 1980); PESCH, R., *Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis* (Freiburg 1978); SCHÜRMANN, H., *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte? Reflexiones exegéticas y panorámica* (Salamanca 1982); ID., *Gottes Reich-Jesu Geschick. Jesu ureigener Tod im Licht seiner Basileia Verkündigung* (Freiburg 1983); ID., *Jesus. Gestalt und Geheimnis* (Paderborn 1994) 147-240.

I. AUTOCONCIENCIA DE JESÚS EN VÍSPERAS DE SU MUERTE

1. Crisis de Galilea

La vida de Jesús tiene dos polos: la acción en Galilea (predicación del Reino, realización de milagros) y la pasión en Jerusalén (proceso y muerte por crucifixión). Los evangelistas han sumado geografía y teología. En el entretanto de ambos lugares y de ambas dimensiones de su vida —el camino de subida a Jerusalén— exponen, mediante la acumulación de discursos y sentencias, la conciencia mesiánica de Jesús, como percepción intensificada del carácter paciente y finalmente de la muerte violenta con que consumaría su misión. «La conciencia de su pasión es descrita como un viaje» [1]. El período de estancia en Galilea tiene dos momentos diferenciados:

[1] H. CONZELMANN, *El centro del tiempo* (Madrid 1974) 99. Cf. J. MOLTMANN, *El camino de Jesucristo. Cristología en dimensiones mesiánicas* (Salamanca 1993).

uno de adhesión entusiasmada de las masas que, excitadas o concitadas por los milagros, se adhieren a él, y otro de distancia desilusionada. En este sentido se ha hablado primero de una *primavera* y luego de una *crisis de Galilea* [2]. Los sumarios que Marcos ofrece en 1-6 explicitan esa acción masiva, tanto curativa como recolectora de adhesiones: toda la ciudad, todos los enfermos, mucho gentío, muchos demonios... La acción de Jesús tiene un eco pleno y las masas están de su lado. El milagro de la multiplicación de los panes —«uno de los relatos más enigmáticos de los evangelios» [3]— tiene unas características especiales. Cada evangelista lo relata con acentos distintos. Unos ven en él un anticipo de la posterior eucaristía (Jn 6,1-12), otros una gesta de compasión para con el pueblo «porque eran como ovejas sin pastor» (Mc 6,34), otros la tentación que sufre la masa de identificar a Jesús como el posible rey que va a liderar un levantamiento popular (Mc 6,52). Lo identifican con «el» profeta y a la vez como rey. San Juan cierra el relato con esta afirmación: «Y Jesús, conociendo que iban a venir para arrebatarlo y hacerlo rey, se retiró otra vez al monte él solo» (Jn 6,15).

Este momento crítico le obliga a Jesús a proponer explícitamente el sentido de su mesianidad. A continuación se sitúan hechos decisivos para su trayectoria: la confesión de Pedro, el viaje a tierras extranjeras, la abertura a los paganos, la concentración en el grupo selecto. Jesús no ha renunciado a su misión, cuya meta era la reconstrucción e integración de Israel como el verdadero pueblo de Dios, pero al verse amenazado con una mala inteligencia de ella por sus compatriotas pone distancia frente a ellos. Aquí le aparece la necesidad de encontrarse consigo mismo y de confrontarse con el centro de la religión de Israel (templo y autoridades en Jerusalén). Los acontecimientos con su novedad irreductible, el encuentro con su Padre en la soledad de la oración y la memoria meditativa de los textos del AT, fueron ensanchando la conciencia de Jesús y colaborando a descubrir la forma, tiempo y lugar en que debía realizar su obra mesiánica.

Tres situaciones nuevas aparecen en este momento: la concentración de Jesús en el adoctrinamiento de sus discípulos, el anuncio de su pasión con la subida a Jerusalén y el relato de la transfiguración. Las

[2] El concepto fue creado por la *Leben-Jesu-Forschung* y criticado por G. Bornkamm, quien sin embargo escribe: «Esta decisión de ir a Jerusalén es sin duda el hito decisivo de la historia de Jesús». *Jesús de Nazaret* (Salamanca [5]1996) 162. Es reasumido por F. MUSSNER, «Gab es eine galiläische Krise?», en P. HOFFMANN (Hg.), *Orientierung an Jesus. Zur Theologie der Synoptiker.* FS J. Schmid (Freiburg 1973) 238-252; C. H. DODD, *El fundador del cristianismo* (Barcelona 1984) 161.

[3] C. H. DODD, ibid., 56.

predicciones de su muerte, redactadas después de la resurrección, incluyen inseparablemente el recuerdo de lo que dijo Jesús y el testimonio de la Iglesia respecto de lo que fue una cesura en su vida [4]. Esos enunciados con afirmaciones tajantes, sin sentimiento alguno y sin integrar los elementos de la posterior teología de la muerte vicaria, tienen la garantía de reflejarnos hechos históricos y en ellos la conciencia de Jesús. La fórmula «es necesario» (δεῖ) no designa ni una exigencia divina ni un destino fatal ni un accidente en la vida de Jesús, sino su previsión en el plan de Dios. Éste incluía el don incondicional del Hijo a los hombres, con todas sus consecuencias, incluida la pasión y muerte, no como decreto eterno de Dios sino como oferta que suscita, presupone y anticipa su libertad. Este ofrecimiento de Dios en Jesús se redobla ofreciéndose como vida cuando le infligen la muerte. Lucas establece una conexión rigurosa entre la confesión de Pedro, a la que Jesús une la predicción de su pasión (Lc 9,18-22), la invitación a tomar la propia cruz para servirle (9,23-27) y la *transfiguración* (9,28-36). El sentido de ésta, percibida como anticipo de la resurrección glorificadora, es doble: el uno es el epifánico o mostrativo de la identidad de Jesús por Dios y el otro acreditativo respecto de los apóstoles acompañantes. Moisés y Elías, exponentes supremos del AT, están con Jesús, dando testimonio a su favor. Lucas caracteriza el destino de Jesús con las categorías de *éxodo* (9,31) y *asunción*. «Estando para cumplirse los días de su asunción, se dirigió resueltamente a Jerusalén» (9,51). El éxodo liberador y la asunción a la gloria se realizan en la pasión y por la pasión.

2. Entrada en el templo

Jerusalén es la ciudad donde todo profeta debe acreditar su misión (Lc 13,33). Por eso Jesús se dirige a ella en la Pascua y va al templo. La entrada triunfal en Jerusalén quizá tuvo ribetes de expectación y apoyo nacionalista, ya que las fechas de la Pascua eran propicias para los recuerdos y las esperanzas militantes del pueblo (Mt 21,1-10) [5]. Allí realiza una acción simbólica, parábola en acto,

[4] Cf. J. GUILLET, *Jésus devant sa vie et sa mort*, 159-181.

[5] Siguiendo a M. DIBELIUS, *Jesus* (Berlin 1960) 50-51; 80. J. H. CHARLESWORTH, *Jesus within Judaism* (New York 1988) 138-139, afirma que esta entrada triunfal, junto con la llamada a los discípulos para crear el nuevo Israel, y la parábola de los viñadores homicidas, nos obliga a reconocer que Jesús poseía una clara comprensión de su misión, manifestada en los hechos y las palabras. Esta autocomprensión se explicitaba por su relación con Dios y su proyecto de salvación para los hombres (mesianismo).

como era usual en los profetas [6]· la expulsión de los vendedores del templo (Mc 11,15-17, Mt 21,12-13, Lc 19,45-46, Jn 2,13-19) La importancia de este hecho, situado por Juan al comienzo y por los sinópticos al final de la vida pública, radica en que con él Jesús se enfrenta al orden religioso anterior, cuyo símbolo y lugar expresivo máximo es el templo El hecho, vivido como un signo, decía más que muchos discursos Ecos de tal acción perduran en el proceso final (Mc 14,58) [7]

Se han dado cuatro interpretaciones del hecho

a) *Revolucionaria* Jesús habría querido desencadenar una revuelta contra el poder romano Sería un gesto de purificación religioso-nacionalista del templo esperada por los judíos desde las profanaciones de Antíoco Epífanes en el 167 (1 Mac 1,16-28) y de Pompeyo el 23 antes de Jesucristo

b) *Moral-reformista* Jesús habría tratado de devolver a la casa de Dios su santidad, protestando contra el tráfico de los mercaderes, exigiendo que fuera casa de oración, no casa de contratacion y cueva de ladrones

c) *Universalista* La pauta significativa estaría dada en las citas bíblicas con su contraposición el templo, lugar de intercesión y del perdón (1 Re 8,30-40), había sido convertido en una cueva de ladrones (Jer 7,11) De «casa de oración para todos los pueblos» (Is 56,7), había pasado a ser lugar de la diferencia y exclusión frente a los no judíos Jesús cumplia la promesa profética todas las gentes vendrían al monte santo y serían llenas de la gloria del Señor en su casa Contra el exclusivismo religioso de los judíos, Jesus estaba abriendo el templo a todos, no purificaba el templo de los gentiles, como el pueblo esperaba del Hijo de David, sino para los gentiles

d) *Escatológica* Un acto de autoridad declarando abolido el orden de los sacrificios Anulación de lo antiguo e instauración de lo nuevo (Mc 14,58) Su autoridad es mayor que la del templo (Mt 12,6) San Juan lleva al límite esta interpretación al afirmar que el nuevo templo no será de piedras sino una humanidad en libertad y santidad «Él hablaba del templo de su cuerpo» (2,21) La humanidad de Jesús es ese templo nuevo En adelante el culto a Dios no será

[6] Os 1,3, Is 7,3, 8,1-4, 8,18, 20, Jer 1,11-14 (la vara de almendro y la olla), 13,1-11 (la faja escondida en el Eufrates), 18,1-2 (el alfarero), 19 (el jarro), 24 (los higos), 27-28 (el yugo), 32 (el campo comprado), 16,1-8 (la propia vida con su pasion que la hace una figura del Siervo de Yahve), Ez 4,1-3, 4,9-17, 5, 12,1-20, 24,3-14, 37,15-28 Acciones simbolicas en el NT Mt 21,18-19 (la higuera maldecida por Jesus que viene a continuacion del gesto del templo), Hch 21,10-14 (la profecia de Agabo)

[7] Cf V TAYLOR, *Evangelio segun San Marcos* (Madrid 1984) 552-558, J FITZMYER, *The Gospel according to Luke X XXIV* (New York 1985) 1260-1268

mediante sacrificios muertos, ni siquiera mediante el esfuerzo de los hombres vivos, sino por adhesion al Espiritu y a la Verdad, que el propio Padre nos da (Jn 4,23) El hecho es interpretado por cada evangelista a la luz de una cita bíblica (Is 56,7, Sal 69,10, Zac 14,21; Jer 7,11)

Descartada la interpretación revolucionaria —no hay ningún dato histórico que muestre la reacción de las autoridades romanas ante un gesto tan provocativo en día y lugar tan especiales—, las otras tres son niveles diferenciados de una misma realidad Jesus se confronta a las instituciones salvificas, recordando su sentido originario, su destinación universal y la consumación en su propia persona La purificación, la universalización, la sustitución del orden viejo por el nuevo y la implicita identificación con su propia persona, son aspectos diferenciables pero no separables de un mismo hecho [8]

3 Confrontación con el pueblo

Tales hechos ponían en primer plano la cuestión de la autoridad de Jesus por un lado y de su autoconciencia por otro Frente a la pregunta de sus adversarios Jesús les planta ante un hecho su rechazo de Juan, a quien ellos reconocieron su autoridad y con quien él se situa en continuidad profética Pero además Jesús hace una proposición «que suena casi como una declaración de guerra» [9] la parábola de los viñadores homicidas [10] El Padre va enviando sucesivamente siervos a recoger los frutos de la viña, finalmente envía a su Hijo y los arrendatarios lo asesinan para quedarse con la viña, una vez desaparecido el heredero El sentido primero de la parabola es mostrar la situación crítica en que se encuentra Israel es la última oportunidad de salvación que Dios le ofrece Si consuman el rechazo y dan muer-

[8] C H DODD, o c , 174, Y CONGAR, *Le mystere du temple ou l economie de la presence de Dieu a sa creature de la Genese a l Apocalypse* (Paris 1963)

[9] C H DODD, o c , 174

[10] Cf M HUBAUT, *La parabole des vignerons homicides* (Paris 1976), X LÉON-DUFOUR, «La parabole des vignerons homicides», en *Etudes d Evangile* (Paris 1965) 330-344, J BLANK, «Die Sendung des Sohnes Zur christologischen Bedeutung des Gleichnisses von den bosen Winzern», en *Neues Testament und Kirche* FS R Schnackenburg (Freiburg 1974) 11-41, V TAYLOR, o c , 566-574, R PESCH, *Das Markusevangelium* II (Freiburg/Basel/Wien) 213 224, J FITZMYER, *The Gospel according to Luke X-XXIV* 1276-1288, J H CHARLESWORTH, *Jesus within Judaism* 153-164, quien despues de un estudio detenido concluye 1 El nucleo de la parabola proviene de Jesus 2 Es concebible que Jesus se refiera a si mismo como «el Hijo» que iba a ser matado 3 La parabola nos confronta no solo con la intencion de Jesus sino tambien con su autocomprension

te al heredero, han negado su propio destino como pueblo, que consistía en preparar y acoger el advenimiento de Dios o de su Enviado a la historia.

La situación es tan grave porque el enviado es el *Último*. La parábola lo propone como el *Hijo amado,* el *Heredero.* El destino de Israel y la misión de Jesús van unidos y en este instante las autoridades se encuentran inexorablemente puestas ante una decisión de vida o muerte: «Buscaban apoderarse de él, pero temían a la muchedumbre, pues conocieron que de ellos había sido dicha esta parábola» (Mc 12,12). Aquí por un lado queda manifiesta la autoconciencia de Jesús y por otro aparece el fundamento para una decisión de darle muerte. El dilema era patente: el reconocimiento de Jesús, refiriendo toda la historia anterior y aceptando su pretensión, o el rechazo de esa pretensión.

> «Como parábola de Jesús es un documento de máxima importancia para conocer tanto la autoconciencia y la misión de Jesús como la meta y la pretensión de su aparición en Jerusalén; además es el presupuesto de la interpretación de su muerte, que se nos ha transmitido en el texto de la última cena (Mc 14,22-25). La pretensión de autoridad escatológica perceptible en la parábola es el presupuesto fundamental de la cristología de la primitiva Iglesia» [11].

Esta parábola es de máxima importancia, ya que en ella aparece la expresión «el Hijo», decisiva para el futuro de la cristología. Si se logra demostrar que es originaria de Jesús tenemos establecida la conexión entre la autocomprensión de Jesús y la interpretación que de él dio la Iglesia. Charlesworth, máximo conocedor del judaísmo contemporáneo de Jesús, en diálogo con autores como Conzelmann y Kümmel que, basándose en la tesis de que el judaísmo no conoció el nombre mesiánico de «Hijo de Dios», afirman que todos los textos donde aparece la expresión «el Hijo» son creación de la comunidad, escribe: «Durante años me inclinaba a coincidir con Conzelmann; pero ahora después de dos decenios de estudiar la teología del judaísmo primitivo y la historia de la formación de la tradición de Jesús desde el 30 al 70, me parece que la conclusión de Conzelmann es imposible». Y refiriéndose a autores como Moule, Brown, concluye así su obra: «Estoy de acuerdo con la tesis de estos investigadores. *La cristología incipiente comienza con Jesús. La teología del NT comienza con él. Él escogió y definió muchos de los términos que fueron la matriz del pensamiento de sus seguidores»* [12].

[11] R. PESCH, o.c., 22. Cf. V. TAYLOR, o.c., 567.

[12] J. H. CHARLESWORTH, o.c., 161 nota 45; 164 nota 62. Se refiere al libro de R. BROWN, *Jesus God and Man: Modern Biblical Reflections* (Milwaukee 1967) 91,

4. Última cena

La expulsión de los mercaderes del templo es el gesto simbólico de Cristo mediante el cual expresa su actitud ante lo anterior, declarándolo caduco. La última cena, en cambio, es el gesto simbólico, también en la línea de los profetas del AT [13], mediante el cual instituye una realidad nueva que, surgiendo de su vida entregada en libertad, determinará el futuro. A la forma anterior de la alianza de Dios con el pueblo de Israel, realizada en el templo por los sacrificios de animales muertos, sucederá una «alianza nueva» realizada en la sangre de Cristo como don de su vida para el perdón de los pecados de todos los hombres. Ambos signos constituyen la conclusión de la actividad pública y de la manifestación verbal de Jesús. *A partir de ahora el silencio y la pasión suceden a la palabra y a la acción. En adelante, los gestos son más elocuentes que las declaraciones formales.* Ellos arrastraban consigo unas connotaciones profundas, que remitían a los espectadores y actores de unos y otros a las experiencias, tradiciones y realidades fundamentales de la historia de la salvación. Jesús se confronta con ellas, heredándolas en un sentido y reemplazándolas en otro. Donde antes estaba la autoridad de esa historia e instituciones, ahora están su palabra y su persona. Tales signos se convierten en la clave de interpretación de la autoconciencia de Jesús, porque son reveladores de una cristología en realización. Jesús no enuncia una cristología teórica; ejerce una cristología en acto. No proclama con palabras un programa de salvación sino que la realiza con su vida. *La soteriología va implícita en sus actos* [14].

para quien cierta exégesis concentrada en los textos concretos no ve el problema de fondo: «Puede que aquí la búsqueda de una prueba absolutamente científica lleve consigo que los árboles nos impidan ver el bosque. Se puede argüir una convergencia de probabilidades según la cual Jesús reclamó ser el Hijo único de Dios». Charlesworth se refiere también a Bultmann, para quien Jesús no forma parte de la teología del NT como conciencia originadora, sino que es sólo su presupuesto histórico. Su *Teología del NT* se abre con estas palabras: «La predicación de Jesús pertenece a los presupuestos de la teología del NT y no constituye una parte de ésta [...] A partir del kerigma de la comunidad primitiva, por tanto, comienza la reflexión teológica, comienza la teología del NT». *Teología del NT* (Salamanca 1981) 40-41.

[13] Cf. G. VON RAD, *Teología del AT*, II (Salamanca [6]1990) 127-130. El gesto de Jesús trasciende los del AT porque su última cena tiene una pretensión de autoridad escatológica.

[14] Cf. H. SCHÜRMANN, «Jesu ureigenes Todesverständnis. Bemerkungen zur "impliziten Soteriologie" Jesu», en *Jesus. Gestalt und Geheimnis,* 202-240.

a) *El marco histórico de la última cena de Jesús*

El marco histórico de la última cena de Jesús con sus discípulos es la celebración de la pascua, la rememoración de la gesta liberadora de Dios con su pueblo, la memoria de la alianza, la esperanza del Mesías, la anticipación del reino escatológico El contexto inmediato es la traición de Judas Todo el acto de la última cena y los relatos consiguientes tienen esos dos presupuestos de fondo el marco pascual y la traición del discípulo, la fidelidad de Yahvé a su pueblo, ininterrumpida pese a la infidelidad de éste, y la ruptura de uno de los que habían acompañado a Jesús Tanto la tradición paulina como la joánica unen estrechamente ambos elementos «El Señor Jesús en la noche en que *fue traicionado* [ ] *se entregó* (διδόναι)» (1 Cor 11,23, Jn 13,1-2) El amor de Jesús se manifiesta hasta el extremo, y en extremada forma lo consuma La eucaristía es la respuesta de Jesús a un hecho particular (traición de Judas), a la vez que su respuesta anticipada a todas las traiciones futuras Ellos podrán traicionarle, él, sin embargo, se entrega para siempre por todos [15]

Los sinópticos afirman claramente que la última cena de Jesús fue una cena pascual (Mc 14,12-16) [16] Como ésta se celebraba el 14 de *nisan,* Jesús habría sido crucificado el día 15 de ese mes, es decir el día de la Pascua Una ejecución capital en día tan señalado, si bien no era frecuente, podía llevarse a cabo en casos gravísimos Para San Juan, en cambio, no fue una cena pascual Para él (18,28, 19,14) Jesús habría sido crucificado el 14, día de la preparación de la Pascua Juan ve en ello una gran significación Jesús, nuevo cordero pascual, es crucificado a la misma hora en que se sacrificaban en el templo los corderos pascuales, que iban a ser consumidos en la cena festiva (Jn 1,29, 19,31-36, Éx 12,46, Núm 9,12, 1 Cor 5,7) La mayoría de los autores coinciden en que se trata de una cena pascual y de todas formas en que la atmósfera y resonancias pascuales son elementos esenciales para entender la última cena de Jesús

b) *Los relatos*

¿Qué aconteció y qué hizo Jesús en ella? Tenemos cuatro relatos de los hechos, en dos familias textuales [17] Mt 26,26-29 y Mc 14,22-25, por un lado, parecen corresponder originariamente al rela-

[15] Para todas las cuestiones historicas y literarias la obra clasica sigue siendo J JEREMIAS, *La ultima cena Palabras de Jesus* (Madrid 1980)

[16] Cf JEREMIAS, ibid, 13-92 En contra X LEON-DUFOUR, *La fraccion del pan Culto y existencia en el NT* (Madrid 1983) 376-378

[17] Cf J JEREMIAS, «El relato de la ultima cena», en *La ultima cena* 93-112

to de la pasión y tienen un interes primordialmente histórico Por otro lado están 1 Cor 11,23-29 y Lc 22,19-20, que parecen tener un origen liturgico e intencionalidad celebrativa, como relato que acompanaba a la celebración eucarística de la Iglesia explicitando su sentido (rito-mito, en terminología de historia de las religiones)[18] No es posible reconstruir el tenor literal de las palabras de Jesús La Iglesia no ha fiado su verdad a la recuperación y repetición verbal de las *ipsissima verba Jesu* sino a su intención objetiva, que ella retenía confiada en la credibilidad de los testigos del origen, la acción del Espiritu y la autoridad de los apóstoles[19] Frente a una mentalidad magica, que supone una fuerza automática a algunas palabras o formulas, la Iglesia se refiere a la totalidad del acto realizado por Jesus aquella noche, venerando las palabras suyas, pero sin aislarlas de los gestos y del incremento de sentido que adquirieron después de la muerte y la resurrección

Literariamente los relatos de la última cena la presentan situándola en continuidad con la pascua judía y en anticipación de la eucaristía de la Iglesia Esa comida última de Jesús es la expresión suprema de sus comidas prepascuales con pecadores, marginados y publicanos, prolongadas en las comidas con sus discípulos después de la resurrección Su comunión de mesa y comunión de destino con los hombres, como anticipadoras de la consumación, se extiende de la vida a la muerte[20] La amistad, el perdón y la benevolencia divinas que Jesús les ofreció en vida, ¿las seguirá ofreciendo en la muerte y serán victoriosas sobre ella? Hasta el final, y en el final de manera suprema, Jesús hace de su existencia un servicio y sacrificio en entrega e intercesión por ellos. Lo que en vida hizo con los amigos y cercanos, en muerte lo hará por todos, también por sus enemigos y por los lejanos

c) *Gestos y palabras*

El acto estuvo enmarcado por los gestos, alimentos, platos y copas establecidos por el ritual judío para la cena pascual Dentro de ese

[18] Cf «Influjo del culto en los textos de la cena», en ibid , 113-148, «El texto mas antiguo de las palabras de Jesus en la cena», en ibid , 149-222

[19] «Podemos concluir con toda seguridad que el nucleo comun de los relatos nos ha conservado un recuerdo fundamentalmente fidedigno de las palabras de Jesus en la ultima cena» Ibid , 221

[20] «La ultima cena de Jesus tiene su raigambre historica en esta cadena de comuniones de mesa con Jesus Como todas ellas, es *anticipacion de la consumacion* (Lc 22,16, Mc 14,25) [ ] Su peculiaridad no consiste en que Jesus "instituyera" un rito completamente nuevo, sino en que el con el rito habitual de la oracion de la mesa —antes y despues de la comida—, asocio un anuncio y una interpretacion de la pasion» J JEREMIAS, *Teologia del NT* (Salamanca ²1974) 335-336

marco Jesús altera unos elementos mínimos e inserta una realidad máxima: su existencia personal inherente al pan y al vino para ser alimento y bebida de los participantes. Lo revelador de esta novedad son tanto las *palabras* como los *gestos*. Schürmann y Pesch han analizado el sentido de cada uno de ellos, el hacer y el decir sobre la copa y sobre el pan: tomar, bendecir, partir, dar, decir, incitar a tomar, interpretar, aplicar, mandar repetir. Los aspectos claves son: el pan partido y la sangre derramada, real símbolo contentivo de su cuerpo y sangre. «Esto es mi cuerpo [...] Esto es mi sangre» (Lc 22,19; Mt 26,28; Mc 14,22; 1 Cor 11,24) [21]. En ese marco en el que Jesús se sitúa ya ante su muerte inminente, antes de ser dispersado y roto por los demás en la violencia, se recoge a sí mismo en alabanza al Padre y se entrega en servicio a los muchos. «Tomad y comed, esto es mi cuerpo entregado por vosotros (Lc 22,19); tomad y bebed, ésta es mi sangre derramada por vosotros» (Mc 14,24; Lc 22,20). Partir y derramar remiten al cuerpo roto en la cruz y a la sangre vertida hasta calar la tierra. Es otra manera de presentar su muerte como sacrificio y alianza. El «pasivo divino» deja sentir que más allá de la violencia de los hombres es el Padre quien entrega al Hijo. A la traición de los hombres responde Jesús con una entrega consciente y decidida, hasta consumar la obra que el Padre le ha encomendado. San Juan subraya esta conciencia y libertad hasta en el gesto final de inclinar su cabeza para morir [22]. Jesús no es mero receptor pasivo de un destino que unos u otros le infligen. Como padre de familia que preside la mesa y profiere la bendición, hace partícipes de su destino a quienes se sientan a ella con él, se lo otorga, para que el amor con que él lo va a padecer sirva, intercesoramente, para el perdón de sus pecados (Mt 26,28). Más allá de las diferencias verbales de las cuatro tradiciones, a todas les son comunes las dos preposiciones ὑπερ-πέρι que con absoluta sencillez dicen el sentido del gesto: el cuerpo y la sangre, es decir la persona de Jesús, es «por», se entrega «en favor y en lugar de» los muchos (forma semítica para indicar la inmensa muchedumbre de los hijos de Dios dispersos por el mundo) [23].

[21] Cf. H. SCHURMANN, «Palabras y acciones de Jesús en la última cena», en *Conc* 40 (1968) 629-640; R. PESCH, *Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis* (Freiburg 1978).

[22] Jn 10,18; 19,30. La TOB comenta: «La forma activa del verbo "inclinó su cabeza" sugiere la perfecta conciencia y dominio *(maîtrisse)* que hasta el final caracteriza a Jesús en el cumplimiento de su misión».

[23] Como el padre de familia interpretaba a los hijos los ritos de la alianza, Jesús interpreta a los asistentes el sentido de lo que está haciendo. «Εκχύνεσθαι es lenguaje sacrificial. Con ello, Jesús se designa a sí mismo como sacrificio, y concretamente como el cordero pascual escatológico (1 Cor 5,7), cuya muerte pone en vigor la nueva alianza, la cual había quedado prefigurada en el pacto del Sinaí (Éx 24,8) y había

d) *El sentido*

El acto de Jesús es un signo de autoridad y de cumplimiento escatológico en un sentido y de anticipación del banquete mesiánico del Reino futuro en otro (Mt 26,29; Mc 14,25; Lc 22,18). La experiencia eclesial interpreta la acción e intención de Jesús con tres motivos veterotestamentarios de fondo: *la sangre de la alianza* (Éx 24,8); *la nueva alianza* (Jer 31,31); *los cantos del siervo de Yahvé* (Is 42,6; 49,8; 59,21; 52,13-53,12).

— La conexión entre palabras y gestos nos permite descubrir un acto de alianza y de sacrificio [24]. La teología de la alianza y de la pascua van juntas. Estamos asistiendo a la conclusión de una alianza en la sangre de Jesús, como acontecimiento escatológico fundador. La sangre es el poder de la vida, que Dios nos da, para recuperarla cuando la hemos perdido. «Porque la vida de la carne está en la sangre, *y yo os la doy para hacer expiación* en el altar por vuestra vida, pues la expiación por la vida con la sangre se hace» (Lev 17,11). Es Dios quien nos da un medio para expiar (= destruir, superar) nuestro pecado, otorgándonos vida divina de nuevo; no somos nosotros quienes expiamos (en el sentido vulgar o judicial de pagar, sufrir, aplacar, tornar benévolo a alguien compensándolo con algo tras haberlo ofendido) [25]. Desde aquí podemos percibir el sentido exacto del término expiación: Dios nos da la sangre como poder de vida para superar el poder del pecado y de la muerte. Al derramarla delante de él, en adhesión a su potencia vivificadora y en súplica amorosa, el poder de Dios desaloja, destruye y sustituye en nosotros el poder del pecado. En este sentido la sangre de Cristo es la sangre de la alianza o es *la alianza en su sangre* que introduce el poder de Dios en el lugar del pecado, su vida en el lugar de nuestra muerte (1 Cor 11,25) [26]. Hay que desarraigar de una vez para siempre las ideas

sido profetizada para el tiempo de la salvación (Jer 31,31-34)». J. JEREMIAS, *Teología del NT,* 337. «Es muy difícil si no se hace violencia a los textos suprimir de las palabras de la institución las precisiones que hacen del gesto de Jesús un sacrificio y una alianza». J. GUILLET, *Jésus devant sa vie et sa mort,* 212.

[24] Cf. J. COPPENS, «L'Eucharistie. Sacrement et sacrifice de la nouvelle alliance», en *Aux origines de l'Église* (Louvain 1968) 125-158.

[25] El hombre no puede «expiar», es decir destruir ni desarraigar el poder del pecado operante en su vida porque le excede. Sólo Dios es superior a él. Por eso es Dios quien lo «expía» y Jesucristo en cuanto su lugarteniente, a la vez que solidario nuestro: «Jesús en cuanto expía el pecado está del lado del hombre ante Dios, y sin embargo en ese hacer viene también plenamente de Dios». L. GOPPELT, *Theologie des NT,* I (Göttingen 1975) 247. Cf. H. GESE, «Sühne», en *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge* (München 1977) 85-106.

[26] Cf. X. ZUBIRI, *El problema teologal del hombre: cristianismo* (Madrid 1997) 325.

extrabíblicas precristianas o anticristianas de alianza, sacrificio y expiación, que implican una imagen pagana y cruel de Dios, impidiéndonos comprender los verdaderos motivos que inspiran los actos de Jesús y los relatos del NT.

R. Pesch deduce de este comportamiento de Jesús, entregando su vida, la comprensión que tenía de sí mismo, de su misión y de su muerte:

> «La comprensión que Jesús tenía de la muerte, según la cual da su vida por los muchos, según la cual su muerte expía el pecado de Israel (que lleva a la muerte al último mensajero de Dios), es la expresión suprema tanto de su certeza de la voluntad salvífica de Dios como de su propia autocomprensión como el mensajero decisivo de la salvación de Dios, como el mediador salvífico escatológico. La muerte expiatoria de Jesús no es alternativa a su predicación del Reino, sino que es la consecuencia, que la consuma en una situación histórico-salvífica nueva: la institución de la nueva alianza» [27].

— Como *alianza nueva* cumple las características que le asigna Jer 31,31-34: establece el acercamiento definitivo de Dios a su pueblo, interioriza la ley en su corazón, perdonando los pecados y otorgándonos la justicia a *muchos* (Rom 5,15; 5,18) y no sólo a los judíos o a los presentes.

— Si Jesús con sus palabras no ha hecho referencia explícita al *Siervo de Yahvé,* sin embargo, se ha comportado tal como aquél es descrito. Él soportó los sufrimientos, cargó con las iniquidades de todos nosotros e intercedió por los pecadores. Jesús realiza el pacto escatológico en su cuerpo quebrado y en su sangre derramada. Esa sangre será así la expiación por todos. A tenor de Is 53, con la mirada puesta en su muerte inminente y extendida hacia el Reino de Dios, que llega, Jesús instaura la reconciliación de Dios con los hombres. Con su sufrimiento, como el Siervo, «justificará a muchos» (Is 53,11).

Frente a quienes niegan la continuidad entre los ideales del Reino que proclamó Jesús y el hecho de su muerte, o niegan que la viviera conscientemente como parte de su misión salvífica, Jeremias, Pesch, Schürmann, Hengel, Guillet, ven en este acto de Jesús la realización suprema de su existencia proexistente y por consiguiente consideran *la última cena como el quicio entre el mensaje del Reino anterior y la muerte siguiente, interpretados uno y otra como servicio por los hombres* [28]. Cuando éste se refiere a necesidades naturales se expresa

[27] R. PESCH, *Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis,* 108-109.

[28] H. SCHÜRMANN, «La supervivencia de la causa de Jesús en la comida pascual del Señor», en *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?,* 73-104.

en sanaciones y curaciones, cuando se refiere a su relación con Dios se llama revelación de su paternidad, perdón de nuestros pecados, sacrificio, expiación por ellos.

> «Jesús, en la santa cena, se ve a sí mismo desempeñando el papel del siervo sufriente de Dios, que con sus padecimientos y muerte trae a Israel la justicia y la paz. Como Siervo de Dios e Hijo del hombre, que sufre vicariamente, Jesús "hace expiación" y reconcilia a Dios con los Doce y les concede un nuevo ser en justicia (cf. Is 53,11-12; Mc 10,45)» [29].

La última cena de Jesús con los suyos es el acto con el que Jesús cierra su vida mientras aún tiene libertad. A partir de unas horas ya no podrá ser protagonista de su propio destino. Por eso ahora se anticipa a los hechos, los toma en propia mano y los interpreta permitiendo a los Doce y a todos los creyentes posteriores comprender y compartir el sentido de todo lo que vendrá después como un acto de su lúcida conciencia que asume y de su generosa libertad que se entrega «por» todos. Su final no es resultado de mala suerte, percance no previsto, condena de algún poder divino o humano, sino fruto de la entrañable misericordia del Padre que entrega su Hijo para vida del mundo y fruto de la lúcida libertad del Hijo, que reacciona con amor y sin violencia, entregándose por los que con violencia le infligen la muerte. Jesús, en la misteriosa suma de palabras y gestos, con una sencillez que nos hace vislumbrar el misterio, recoge su pasado y anticipa su futuro. La última cena es realizada como síntesis de su vida y prolepsis de la muerte; ambas son anverso y reverso de su entrega personal, realizada delante de Dios intercesoramente por los hombres y creadora de reconciliación para la humanidad. Los seis verbos siguientes explicitan el sentido de la acción de Jesús. Él, consciente de su muerte inevitable, la *anticipa, presencializa* e *interpreta,* como ofrenda e intercesión por todos; *incorpora* su eficacia salvífica universal en los signos del pan y del vino; *encarga* a los apóstoles repetir esa acción suya, que es memoria y anuncio de su muerte hasta que vuelva (1 Cor 11,26), confiriéndoles potencia espiritual (δύναμις) y potestad jurídica (ἐξουσία) para realizarla; *universaliza* así su entrega en el tiempo y en el lugar. Quienes hagan eso en

[29] P. STUHLMACHER, *Jesús de Nazaret-Cristo de la fe* (Salamanca 1996) 90. Cf. M. HENGEL, «Der stellvertretende Sühnetod Jesu», en *Com* IKZ 9 (1980) 1-25; 135-147 cit. en 146, reasumido en ID., *La crucifixion dans l'antiquité et la folie du message de la croix* (Paris 1981); U. WILCKENS, «Sobre la comprensión de la idea de expiación», en *La carta a los romanos,* I (Salamanca 1989) 286-299; O. CULLMANN, *Cristología del NT* (Salamanca 1998) 119-120.

memoria de él (1 Cor 11,24) participan de su destino, y se convierten en beneficiarios de la nueva alianza formando el nuevo pueblo [30].

La eucaristía es el punto final de Jesús (cronología) y finalizador de su existencia (sentido); pero a la vez es el punto inicial (cronología) y sustentador (sentido) de la existencia de la Iglesia. La Iglesia es el pueblo nacido de la nueva alianza en su sangre, del amor ofrecido y de la reconciliación otorgada. La eucaristía funda así la Iglesia en cuanto que ella es la comunidad nacida de la entrega, del sacrificio y de la solidaridad vicaria de Jesús con los hombres. Por ello la Iglesia se comprende como realidad sacramental y comunidad celebrativa. La eucaristía es el *hontanar* de la Iglesia, donde tiene su permanente manadero y manida [31]. Eucaristía e Iglesia se fundan recíprocamente, ya que son dos expresiones del único cuerpo viviente de Cristo, el que se da como vida y el que actúa como cabeza respecto de los miembros unidos a ella, que somos los creyentes [32]. La eucaristía y el Espíritu Santo perennizan e inmediatizan el destino salvífico de Jesús a todo hombre y al hombre entero, en su intimidad espiritual y en su corporeidad carnal. De esta forma muestran cómo el pan que da Jesús es su «carne para la vida del mundo» (Jn 6,51).

La eucaristía es la mediación institucional objetiva, que une la historia y persona de Jesús con la comunidad nacida de él. En la celebración cultual los creyentes han seguido reconociendo a Cristo a lo largo de los siglos, sintiéndose partícipes de los beneficios de su cuerpo entregado y de su sangre derramada por nosotros. La doctrina e incluso el ejemplo de Jesús hubieran desaparecido de la memoria humana si no se hubiera seguido dando día tras día esta refundación institucional y experiencial de la comunidad creyente por la celebración eucarística. Ella a su vez les hizo percibir que la parusía de Jesús no era un hecho temporal futuro, sino un acontecimiento salvífico perennemente activo: Jesús glorificado por Dios está viniendo, y se da a conocer «en el partir el pan» (Lc 24,30-31). Y porque está viniendo cada día, la Iglesia lo confiesa como su porvenir absoluto. La celebración litúrgica, y de manera especial la eucaristía, permitió reconocer a Jesús como viviente y vivificador *(Kyrios)* y de esta forma comprobar que la escatología había sido realizada en él y tenía que irse realizando en nosotros. La espera de la parusía inmediata,

[30] Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, «La eucaristía entre Jesús, la Iglesia y el mundo», en *La entraña,* 463-522.

[31] Cf. F. KATTENBUSCH, «Der Quellort der Kirche», en FS A. von Harnack (Tübingen 1921) 143-172; J. RATZINGER, *Das Schiksal Jesu und die Kirche* (Bergen-Enkheim 1965). Ed. francesa: *L'Église aujourd'hui* (Tournai 1967) 31-50.

[32] Cf. H. DE LUBAC, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge* (Paris 1959).

que no tuvo lugar, no desfondó a la Iglesia, ya que ella por el encuentro celebrativo con el Kyrios descubrió el verdadero sentido de la *plenitud* y de la *consumación* [33].

La eucaristía como la celebración del Señor, Salvador presente y por venir, niega y supera toda comprensión meramente social, moral o cultural tanto de Jesús como del cristianismo. En este sentido tienen razón Deismann y Bousset al afirmar que el hecho más importante en el desarrollo de la Iglesia primitiva fue el surgimiento de la celebración cultual del Cristo resucitado dentro de la comunidad [34]. Memoria de Cristo, adhesión a Cristo, fe en Cristo y culto de Cristo constituirán el cristianismo, hecho posible por la conjugación de tres grandes factores ya inseparables: la existencia histórica de Jesús, su resurrección por Dios y la experiencia del Espíritu.

II. LA MUERTE DE JESÚS

La muerte de Jesús puede ser estudiada bajo los aspectos siguientes. En cuanto:

— *Hecho histórico.* ¿Cómo fue posible y cómo tuvo lugar?

— *Hecho jurídico.* ¿Fue resultado de un proceso correctamente realizado desde el punto de vista formal? ¿Quién fue responsable? ¿En qué sentido se puede hablar de culpables y cómo cualificar la culpabilidad: homicidio, deicidio?

— *Hecho teológico.* ¿En qué conexión está la muerte de Jesús con Dios y cómo afecta la muerte del Hijo al Padre, a cuyo ser pertenece desde toda la eternidad? ¿Tiene algún sentido legítimo hablar de *muerte de Dios*?

— *Hecho soteriológico.* La fe cristiana ha confesado que la muerte de Jesús fue la superación de nuestra muerte y la redención de nuestros pecados; que en él estamos salvados. ¿Cómo puede ser la muerte de uno fuente de vida para otros?

— *Hecho eclesial-cultural.* La predicación de la cruz de Cristo fue percibida como «locura» y como «sabiduría», como escándalo y fascinación. ¿Es predicable hoy en una cultura represora de la muer-

[33] Cf. D. E. AUNE, *The Cultic Setting of Realized Eschatology in Early Christianity* (Leiden 1972).

[34] A. DEISMANN, *Paulus. Eine kultur und religionsgeschichtliche Skizze* (Tübingen 1911-1925); ID., *Licht vom Osten. Das NT und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt* (Tübingen 1908-1923); W. BOUSSET, *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus* (Göttingen 1913-1965). R. E. CLEMENS, «The cult was essentially the cradle of theology», en JTS 51 (2000) 180.

te? ¿Cómo presentarla como buena nueva de vida, de perdón y de amor, de alegría y de esperanza?

1. Contexto del problema

El hecho fundamental de la vida de Jesús es su muerte. Como dato histórico está atestiguado unánimemente por las fuentes cristianas, judías y romanas, que concuerdan en la descripción del modo de morir, por crucifixión, aunque diverjan a la hora de interpretar las causas y las responsabilidades [35]. Ese hecho, históricamente incuestionable, debe ser entendido tanto a la luz de la historia anterior de Jesús como a la luz de la historia posterior de la Iglesia. La muerte de Jesús en cruz ha sido el fin de su vida entregada al Reino, en el sentido de final cronológico y en el sentido de meta teleológica. Recuperada por la resurrección como signo del amor redentor de Dios ha sido el comienzo de una situación nueva en la historia de la humanidad y el principio (ἀρχή) del que nace la Iglesia. En este sentido la muerte de Jesús en la cruz es el núcleo resistente e irreductible, escandalizador y fascinador del cristianismo [36]. Podremos demostrarla como hecho, pero reconocer en el crucificado al Mesías y confesarle como el Señor de la gloria (1 Cor 2,8) no es posible sin interpretación y sin fe. La fe y la no fe fundan una u otra interpretación. Desde Merleau-Ponty, Polany, Ricoeur y otros filósofos sabemos que no existe lo dado sin más, que es imposible describir ciertos hechos sin interpretarlos e interpretarlos sin referirse a las últimas cuestiones: Dios, hombre, mundo y la relación existente entre ellos [37].

Esa muerte no fue casual, ni fruto de una previa mala voluntad de los hombres, ni un destino ciego, ni siquiera un designio de Dios, que la quisiera por sí misma, al margen de la condición de los humanos y de su situación bajo el pecado. La muerte de Jesús es un acontecimiento histórico, que tiene que ser entendido desde dentro de las situaciones, instituciones y personas en medio de las que él vivió, hasta el punto de que a su luz debe ser no defendible pero sí «inteligible». La pereza mental y un resabio antisemita nos han llevado a proyectar-

[35] FLAVIO JOSEFO, *Ant. Jud.* XVIII, § 63; 64; TÁCITO, *Anales* 15,44; TALMUD DE BABILONIA, *Tratado Sanhedrin* 43a.

[36] Cf. 1 Cor 1-2; J. DE KESEL, «La croix de Jésus: le noyau irréductible de la foi», en *Communio* 1 (1980) 4-12.

[37] «The proof of this insight is, again, the raw core of Christology: the cross. Historians can prove that the cross is historical, archaelogist may now be able to show us where he was crucified, but they cannot elicit a confession in a crucified Lord». J. H. CHARLESWORTH, *Jesus within Judaism*, 156.

la inmediatamente sobre la voluntad de Dios o sobre la maldad de los judíos. Esa muerte tampoco fue el resultado de la ingenuidad de Jesús que, inconsciente de lo que llevaba entre manos y del mundo en medio del que se movía, habría quedado al final atrapado por los acontecimientos o capturado como miembro de un movimiento zelota [38]. Menos todavía fue resultado de una obsesión o voluntad suicida, ni considerada desde el principio como inherente a la misión que tenía que realizar en el mundo. Jesús afirmó la vida; fue un gozoso admirador de la naturaleza como creación de Dios y del hombre como amigo e imagen de Dios. Su muerte fue resultado de unas libertades y decisiones humanas en largo proceso de gestación, que le permitieron a él percibirla como posible, columbrarla como inevitable, aceptarla como condición de su fidelidad ante las actitudes que iban tomando los hombres ante él y, finalmente, integrarla como expresión suprema de su condición de mensajero del Reino, cuando trató de mostrar que éste no sólo estaba llegando al mundo, sino enfrentándose con el supremo poder negativo: la violencia y el pecado de los hombres, la muerte misma, la lejanía de Dios.

La muerte de Jesús tiene, por tanto, que ser leída y entendida desde su condición de mensajero del Reino, a la vez que desde la experiencia de la resurrección, o acreditación de ese mensajero por Dios más allá de la desacreditación que los hombres hicieron de él. *Reino, muerte y resurrección constituyen el triángulo hermenéutico desde dentro del cual hay que comprender el destino y la persona de Jesús.* Cada uno de ellos proyecta luz sobre los otros dos y sólo desde esta iluminación recíproca son inteligibles.

Los evangelistas parten de la experiencia del Resucitado, miran al Mensajero del Reino y desde ambos intentan desvelar el enigma del Crucificado. Con razón se ha afirmado que este esquema de contraste, juntando las tres estaciones del camino de Jesús (acción, muerte y resurrección), constituye el «esquema interpretativo más antiguo con cuya ayuda la comunidad postpascual buscó penetrar el sentido de la muerte de Jesús» [39]. Las fuentes históricas ponen su ancla en los hechos de la pasión, hasta el punto de que M. Kähler afirmó: «Exagerando un poco se podría decir que los evangelios son historias de la pasión con una introducción detallada» [40]. La razón es

[38] Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña,* 564-568.

[39] J. ROLOFF, *Neues Testament* (Neukirchen 1977) 185. Contraste entre lo que los hombres hicieron crucificándolo y lo que Dios hizo resucitándolo (Hch 3,13-15; 4,10; 5,30; 10,39). Cf. L. SCHENKE, *Die Urgemeinde. Geschichtliche und theologische Entwicklung* (Stuttgart 1990) 24-25.

[40] M. KÄHLER, *Der sogennante historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus* (Leipzig 1892-München ^{4}1969).

que esos relatos nacieron sobre todo para servir a la celebración eucarística en la que se actualizaba el hecho y los efectos de la muerte redentora de Cristo. Todo lo anterior era visto como preparación y anticipación de ese acto cumbre de su eficacia salvífica. El presupuesto implícito en todo hablar sobre Jesús muerto y crucificado es su resurrección por Dios para justificación del hombre. El mensaje del Reino habría quedado como una insignificancia literaria o social y su muerte como un capítulo más entre los miles de crucificados, si no hubiera tenido lugar la resurrección. Ésta no anula lo anterior, sino que lo recoge, acredita, confiere significación salvífica y universaliza. No anula los anteriores contenidos históricos, pero deja algunos en la sombra por insignificantes, mientras que a otros los pone en plena luz, en la medida en que dejaban vislumbrar la «hora» definitiva, el acto supremo de Dios actuando en Jesús y su glorificación final [41]. Así se explica que las primeras confesiones de fe sólo incluyan la muerte y resurrección y no recojan ningún dato de la vida anterior [42].

2. Las fuentes

Los relatos de la pasión tienen la misma estructura en los sinópticos y Juan, aun cuando cada uno les imprima su sello propio [43].

[41] La esperanza judía estaba orientada hacia «la hora» como momento de intervención suprema de Dios al fin de los tiempos (Dan 8,17-19; 11,35.40.45; Mt 24,36.44.50). Es una categoría central en el evangelio de San Juan. Es la meta a la que tiende Jesús: fijada por el Padre está siempre en su horizonte (2,4; 5,25; 7,6.30; 8,20), y como dada por él la acoge (12,23.27). Esa hora es la glorificación, que se realiza por la obediencia perfecta y el amor, en el seno de la humillación en la cruz, a la vez que por la resurrección: ambas son vistas por Juan como «exaltación-elevación» en la que Jesús es glorificado y a la vez el Padre es glorificado (17,1-2; cf. Mt 19,28; 25,31; Mc 8,38; 13,26; Rom 8,18).

[42] Las confesiones de fe arrancan de la experiencia de Jesús resucitado, acreditado como Mesías, constituido Señor e Hijo: Hch 2,36; 8,37; Rom 1,1-4; 10,9. Su desarrollo se hace explicitando la historia del sujeto (Jesús) y el contenido de los predicados (Mesías, Señor, Hijo de Dios). Cf. O. CULLMANN, «Les premières confessions de foi chrétiennes», en *La foi et le culte de l'église primitive* (Neuchâtel 1963) 47-88; V. H. NEUFELD, *The earliest christian confessions* (Leiden 1963); H. SCHLIER, «Die Anfänge des christologischen Credo», en B. WELTE (Hg.), *Zur Frühgeschichte der Christologie* (Freiburg 1970) 13-58.

[43] Cf. X. LÉON-DUFOUR, «Passion», en DBS VI (1960) 1419-1492; A. VANHOYE-CH. DUQUOC-I. DE LA POTTERIE, *La Passion de Jésus selon les quatre Évangiles* (Paris 1981); I. DE LA POTTERIE, *La Passion de Jésus selon l'évangile de Jean* (Paris 1986); A. DAUER, *Die Passionsgeschichte im Johannesevangelium* (München 1972).

Abarcan los tramos siguientes: prendimiento en el huerto de los olivos; traslado ante el sumo sacerdote (Anás-Caifás); presentación o proceso ante el Sanedrín; presentación y proceso ante el prefecto romano Poncio Pilato, que culmina con la sentencia de crucifixión; acto de la crucifixión; muerte en la cruz; sepultura. Casi todos los autores están de acuerdo en que existió un relato primordial de la pasión, del que dependen todos los evangelistas. La comunidad viviente, creyente y celebrante, está en el origen de todas nuestras fuentes sobre Jesús, que nacieron así de la celebración de la fe, y desde ella se extendieron hacia atrás para recuperar la historia fundante (vida de Jesús) y hacia adelante para cumplir el encargo de Jesús (la misión a todos los pueblos).

¿Cuáles son las intenciones y motivaciones comunes? a) *La voluntad de identificar a Jesús,* acumulando títulos a lo largo del proceso y testimonios a la hora de la muerte, y fenómenos cósmicos o signos de orden religioso, de forma que sepamos quién es el que muere; así se explican la pregunta del tribunal sobre su mesianidad y la respuesta de Jesús que mezcla otros títulos como si fueran sinónimos (Hijo de Dios, Hijo del hombre); las palabras del centurión, el velo rasgado del templo, la conmoción de la tierra y del sol, los muertos que resucitaron (Mc 14,61; Mt 27,52). b) *El estilo* no de narración histórica o descripción psicológica sino el propio de un texto litúrgico, que repite las cosas, tiene rasgos hímnicos y anamnéticos. c) Están *elaborados sobre la falsilla del AT,* mostrando a Jesús como el Justo que muere delante de Dios y aplicándole los salmos (22; 69; 109), a la vez que sembrando reminiscencias de Is 52-53, de forma que el Salterio y el profeta Isaías son los dos libros con cuya ayuda la comunidad interpreta y asimila la pasión de Jesús. d) La *intención parenética* que convierte a los presentes en protagonistas de la pasión pasada, en la medida en que se les pone ante los ojos un espejo de fidelidad confesante o de negación traidora, para que cada uno se identifique como traidor o amigo fiel en la situación de persecución que vive la comunidad cristiana. Todos son incitados a mantener la fidelidad e incluso a imitar a «Cristo Jesús que hizo la bella confesión en presencia de Poncio Pilato» (1 Tim 6,13) [44].

Dentro de estos rasgos comunes Mateo subraya la mesianidad y autoridad de Jesús; Marcos la filiación divina unida al silencio y soledad en que muere, como el Siervo de Yahvé abandonado de los hombres; Lucas la delicadeza y ternura de Jesús hasta el final, con-

[44] Cf. J. GNILKA, «Das Christusbild einer alten Passionsgeschichte», en *Jesus Christus nach frühen Zeugnissen des Glaubens* (München 1970) 95-109; W. REINBOLD, *Der älteste Bericht über den Tod Jesu. Literarische Analyse und historische Kritik der Passionsdarstellungen der Evangelien* (Berlin 1994)

cluyendo su vida en oración por sus perseguidores, ya que ésta ocupa un lugar central en toda su existencia; Juan la majestad del Hijo de Dios que sufre, pero que va libre y decididamente a la muerte, ya que nadie le quita la vida sino que es él quien la pone, porque la hora de la cruz es la hora en que él tiene que glorificar al Padre por la obediencia suma y en la que el Padre le va a glorificar a él, asumiéndolo a su propia gloria, plenificando su humanidad y haciéndola fuente del Espíritu para todos los hombres (Jn 17,1-5).

3. Conexión entre la vida y la muerte

¿Es comprensible la muerte de Jesús a partir de su actividad pública y pudo aparecerle a su conciencia como una posibilidad, quizá como un hecho inevitable, finalmente como implicada en la lógica del Reino y en este sentido asumible como parte de su destino, con independencia de que como tal fuera un acto resultante del pecado de los hombres? Bultmann hizo unas afirmaciones tajantes:

> «La máxima perplejidad a la hora de intentar reconstruir una imagen psicológica de Jesús es el hecho de que no podemos saber cómo Jesús entendió su fin, su muerte [...] Seguro es solamente que fue crucificado por los romanos, que por tanto padeció la muerte de un criminal político. Difícilmente se puede entender esta ejecución como la consecuencia internamente necesaria de su actuación; ocurrió más bien como resultado de un malentendido de su actuación, al considerarla como si fuera de naturaleza política. Históricamente hablando el suyo hubiera sido, por tanto, un destino absurdo *(ein sinnloses Schicksal).* Si Jesús encontró en ella un sentido y cómo lo encontró no lo podemos saber. *Y uno no puede ocultarse a sí mismo la posibilidad de que muriera desesperado»* [45].

Este texto ha sido un revulsivo para la cristología de los últimos decenios. Bultmann no diferencia las razones externas por las que le mataron de las razones internas por las que él murió, dejando la vida de Jesús a merced de lo que hicieron los otros con él, mientras que para todas las fuentes cristianas lo central es lo que Jesús hizo por los otros. Su misión estaba ordenada a los hombres y condicionada por ellos, pero ellos no eran su último fundamento ni su primer origen. *Origen, fundamento y futuro de Jesús es siempre el Padre: ante él, sobre todo, vive su vida y muere su muerte.* Bultmann supone que históricamente las fuentes evangélicas no son fiables y elabora una reconstrucción hipotética: que el cristianismo podría sustentarse so-

[45] R. BULTMANN, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus* (Heidelberg 1965) 11-12.

bre Cristo al margen de que él hubiera sido consciente de su identidad filial y de su misión mesiánica; que la función redentora es conciliable con una desesperación final; que Dios puede hacer portador de una misión salvífica universal a alguien que la ignora, no siendo protagonista consciente y libre de ella; que el cristianismo no necesita instaurar conexión de la conciencia y afirmaciones dogmáticas de la Iglesia con la conciencia de Cristo. La pregunta inevitable ante las afirmaciones de Bultmann, es ésta: ¿puede haberse sustentado y seguirse sustentando hasta hoy el cristianismo sobre alguien que no fue sabedor de sí y de su misión, que incluso posiblemente desesperó de Dios? Una vez más aparece cómo la inteligencia, justificación y sentido de Cristo y del cristianismo son inseparables. No se puede dar una explicación de uno que haga ininteligible al otro. ¿Es explicación suficiente decir que el cristianismo es resultado de un inmenso equívoco de los hombres que han creído Mesías e Hijo de Dios a quien no supo que lo era o que se funda sólo en el acto de Dios resucitando a Jesús, un sujeto que en última instancia no sabía ni quién era él ni qué era Dios para él?

Hay que distinguir la cuestión histórica de la cuestión teológica. Bultmann está reaccionando contra un positivismo protestante que se empeñó en recuperar por la crítica histórica, al margen del testimonio apostólico posterior, *las ipsissima verba, las ipsissima facta, la ipsissima mors, la ipsissima persona Jesu.* Ante tal pretensión hay que reafirmar que no hay acceso histórico ni teológico completos a Jesús sin pasar primero por el testimonio de los apóstoles, luego de la comunidad creyente y finalmente de sus testigos hoy vivos. La verdad de Cristo y del cristianismo histórico son diferenciables pero no son disociables. No hay acceso inmediato a sus palabras, milagros, muerte y persona sin pasar por las mediaciones de sus seguidores. Ellas son sus credenciales transmisivas, interpretativas y verificadoras. La lógica del protestantismo, que sitúa toda la acción salvífica en Dios sin dar relieve a las mediaciones humanas de su gracia, ha hecho que sus exegetas descuiden la cuestión de la conciencia de Jesús y de su participación activa en la acción salvífica, comprendiéndole, más que como el sujeto que reconcilia a los hombres con Dios, como el «lugar» donde sólo Dios los reconcilia consigo mismo [46]. De ahí que no les preocupe tanto si Jesús fue conscien-

[46] A. Lindemann afirma que carece de importancia que el cristianismo se desarrollase «en entronque o en contradicción con Jesús [...] Nosotros cristianos creemos en el Cristo crucificado y resucitado. En un sermón yo diría: "Creemos en la acción de Dios sobre Jesús por la que fue constituido Cristo" [...] No se trata de saber si Jesús era el Hijo de Dios, sino de la confesión de que él es el Hijo de Dios». Entrevista en *Der Spiegel* (14/12/1999) 130-136.

te del sentido de su muerte, de su referencia vicaria a todos los hombres y del fin que Dios intentaba por medio de todo ello. Según el protestantismo, Dios obra para el hombre, con él o al margen de él, también de Jesús, mientras que para el catolicismo, Dios obra siempre con y desde el hombre; por eso, es incomprensible una muerte de Jesús que no sea «su» muerte, realizada en clara conciencia de su sentido, finalidad y eficacia universales. Lo contrario supondría violencia por parte de Dios y alienación por parte de Jesús.

Dos exegetas católicos, primero Schürmann y luego Guillet, han interpretado la muerte de Jesús a la luz de su acción y predicación anteriores, mostrando cómo la lógica profunda de ambas pudieron llevarle a contar con esa muerte, a encontrarle un sentido, a integrarla en su misión, a realizarla como expresión de su proexistencia mantenida hasta el final, y como proposición del Reino frente al poder de la muerte, para mostrar que también frente a ella, frente a quienes sirven al mal y frente a sus víctimas, Jesús es el más fuerte. Va a la muerte porque ella es la forma donde el mal expresa su dominación suprema contra los hijos de Dios, que por el pecado se entregaron a su servicio y al del maligno. Estos dos autores han interpretado el final de Cristo a partir del círculo hermenéutico: lo que da un sentido a la vida, termina dando un sentido a la muerte, y a la inversa [47].

Éstos son los pasos seguidos por Schürmann utilizando las categorías de proexistencia y servicio supremo (sacrificio) como hilo conductor de la vida de Jesús, desde el principio hasta el fin.

a) *¿Pudo Jesús prever su muerte?* La reacción sucesiva de los dirigentes del pueblo, que aparece desde los mismos inicios de la acción en Galilea, cuando él realiza los milagros y se afirma superior al sábado, pudo orientarle en este sentido: «Saliendo los fariseos luego se concertaron con los herodianos contra él para prenderle» (Mc 3,6).

b) *¿Pudo prepararse a ella?* Jesús se sabía siempre referido al Padre y enviado para realizar su oferta incondicional de gracia. Por ello ni la facilidad o la dificultad ni el halago o animadversión de los poderes de este mundo (Lc 13,31-33) dirigieron sus pasos. Esos criterios nunca contaron para él. Entonces es pensable que Jesús comenzase a contar con que el Padre le pidiera llegar hasta el extremo de pasar por la muerte para saber por sí mismo lo que son la última angostura y agonía de los mortales, y para hacer allí eficaz la ofrenda

[47] «Ce qui donne un sens à la vie donne un sens à la mort». A. SAINT-EXUPÉRY, *Terre des hommes* VIII, 3. Trad. cast. en *Obras Completas* (Barcelona 1974) 329. «Ce qui donne un sens à la mort donne un sens a la vie». J. FOURASTIÉ, *Essais de morale prospective* (Paris 1977) 37.

de su misericordia a los pecadores en el supremo límite, que es la muerte, límite angustioso, sobre todo cuando se vive bajo el pecado. Y todos somos pecadores, privados por la culpa de su gloria y de la confianza ante Dios, hijos por tanto de la ira y esclavos del miedo (Rom 3,23; 2,3; 1 Jn 3,20).

c) *¿Pudo integrarla en la coherencia de su mensaje?* El Reino no era una mera palabra sino una potencia que transformó la realidad a la que llegaba: enfermedad, muerte, indigencia, marginación. Decir que se acercaba el Reino de Dios era afirmar la llegada victoriosa de Dios, al que ningún poder se le resiste y frente al que ningún poder negativo es soberano. ¿No es normal que Jesús pensase que su mensaje no quedaba acreditado en ultimidad si no era confrontado con el supremo poder negador de la esperanza humana y que, por tanto, todo lo anterior era provisional y en el fondo insignificante si al igual que había arrojado al demonio, el fuerte, no arrojaba a la que era más fuerte: la muerte? Era pensable una intervención de Dios sobre el mundo eliminando el hecho de la muerte, pero era pensable también una victoria directa de Dios pasando por ella. Jesús nunca negó la creación divina ni reclamó otra nueva realidad sino que hizo nueva la realidad existente. No negó la muerte, pasó por ella y llevó el Reino hasta ella. Frente al budismo o el marxismo, el cristianismo no niega la muerte, sino que el creyente, pasando por ella como Jesús, se confía a Dios, que es Dios de vivos y superior a todo poder de muerte.

d) *¿Pudo asumirla como forma de realización del Reino?* Vistas las cosas en la clave expuesta en el número anterior, Jesús tuvo largo tiempo para asumir la muerte, así previsible y prevista en diálogo con el Padre en la oración y mediante la lectura del AT. Desde ahí se mostró disponible para que el Padre y los hombres decidieran sobre su vida, no respondiendo con la violencia a su acción violenta, y rindiéndose a la voluntad del Padre, aun cuando contradijese el natural anhelo de vida (Getsemaní: Mc 14,35-36). Él se había decidido antes por el Reino y ahora el Reino decidía sobre él. La manera concreta no tenía importancia: lo decisivo era su fidelidad a la misión encargada, fuesen cuales fuesen sus exigencias, y reaccionase el mundo como reaccionase. Las predicciones de la muerte aparecen aquí en plena credibilidad, aun cuando la formulación actual cuente ya con la experiencia de la resurrección.

e) *¿Pudo interpretarla, anticiparla y ofrecer esa muerte como gracia para todos mediante gestos y palabras en la última cena?* Jesús se mantuvo fiel a esta lógica: insertarse en las formas de vida preexistentes y transformarlas desde dentro. Comparte una cena pascual y en ella inserta gestos y palabras que, conectando con el carácter festivo y creador de conciencia de pueblo y de esperanza escato-

lógica, dicen anticipadamente lo que va a ser y cómo va a vivir él su muerte violenta, la rotura de su cuerpo y el derramamiento de su sangre. En la última cena Jesús se hace *pro-yecto:* se entrega de antemano realizando fielmente en *la hora extrema* (Jn 13,1) el amor a los suyos, que había orientado su existencia. En esta última cena, realizada todavía en libertad, se acaba la fase de proexistencia activa de Jesús (satisfacción). Luego comienza la fase de proexistencia pasiva, silente y oblativa (satispasión). El ser finito no puede consumarse por sí mismo en el hacer sino que tiene que ser consumado por otro en el amor que, ejercido como luz sobre nuestras sombras y en el ensanchamiento superador de nuestros pecados, es dolor. La carta a los Hebreos contempla a un Jesús consumado por los padecimientos (2,10; 5,8; 7,28).

f) *¿Pudo realizarla como forma suprema de los ideales que para los demás había presentado en la predicación del Reino?* En la muerte Jesús acreditó la fidelidad al Padre amado con toda el alma, la solidaridad con los marginados absolutos que son los muertos, el amor y perdón de los enemigos que había formulado en el sermón del monte. En una palabra, *la soteriología implícita, activa y particular, que había sido toda su vida, se hace aquí soteriología explícita, pasiva y universal.* Se otorgó a sí mismo a los hombres mientras vivía, poniendo su vida en riesgo. Ese otorgamiento se mantuvo fiel hasta el extremo. Él, que fue servidor, los sirvió hasta el extremo. ¿Es extraño que encontrase anticipado su destino en la figura sufriente, sustitutiva y reconciliadora, del *Siervo de Yahvé?* Más bien parece lo normal.

La ausencia de datos en sentido contrario y la coherencia que descubrimos entre el sentido profundo del mensaje del Reino (Dios ofreciendo la salvación a los hombres por medio de Jesús en cuanto que éste se inserta allí donde reinan los poderes del mal) y una muerte realizada en solidaridad ya no activa sino pasiva, deprecativa y sacrificial, tal como luego fue interpretada por la Iglesia, nos permite descubrir cuál pudo ser la muerte peculiar de Jesús. La experiencia pascual recupera al Mesías crucificado como perdón, reunión de los dispersos, creación de una nueva comunidad y esperanza. Desde ahí se interpreta la muerte como revelación suprema del amor de Dios, mediado por la libertad, el amor y el dolor de Jesús. Y esto se formula diciendo: *en su muerte hemos sido salvados.* Esta interpretación por consiguiente queda, como todo el destino de Jesús, afectada por la luminosidad y oscuridad de la resurrección. La fe nunca fue racionalmente necesaria, aun cuando siempre fue razonablemente posible; una posibilidad que tornaba más luminosas la historia de Jesús y la propia historia. Ese mayor sentido es la suprema razón. Jesús no nos dio otra razón que sus entrañas de misericordia, experimentadas en vida y en muerte.

«Porque hiciste razón de tus entrañas» [48].

Si tuviéramos que elegir dos textos evangélicos en los que el propio Jesús interpreta el sentido de su vida y de su muerte, que a la vez la Iglesia consideró normativos para el comportamiento de sus miembros, tomaríamos Mc 10,45 y 14,24. En 10,45 Jesús establece la forma en que deben relacionarse los miembros de la comunidad entre sí, a la luz del destino de Jesús: «El Hijo del hombre no ha venido a ser servido sino a servir y a dar su vida para rescate por muchos». Si él, a quien Dios envió como agente de su salvación, entregó su vida en servicio y sacrificio, sus seguidores deben comportarse del mismo modo. Este texto aparenta un carácter parenético sapiencial, mostrando a Cristo como ejemplo de conducta; en cambio, el siguiente lo muestra como principio de vida nueva. «Jesús les dijo: "ésta es mi sangre que es derramada por vosotros"» (14,24) [49]. Es la sangre de la alianza que Dios realiza con ellos. Sus discípulos al compartir la copa del vino y el pan, conscientes de que son los signos de la alianza, anticipan la realidad del Reino. La eucaristía aparece así como la realización inicial del Reino, la vida nueva.

4. El hecho de la muerte

La muerte de Jesús es un hecho patente en sus rasgos fundamentales. Sin embargo, muchos detalles concretos quedan en la oscuridad, comenzando por el día y la hora exacta. Según la cronología de Marcos (15,25), Jesús habría sido crucificado el viernes día de la Pascua judía, que caía el 15 del mes lunar de *nisan,* a la hora tercia de los romanos, que serían para nosotros las 9 de la mañana; mientras que según la cronología de Juan la crucifixión habría tenido lugar un viernes, víspera de la Pascua y a la hora sexta, que sería para nosotros mediodía (19,14). Esto ha permitido a un historiador hablar de «la existencia de un enigma persistente» [50]. La fecha de la muerte, los procesos que la preceden, la participación de las distintas autoridades, la última responsabilidad jurídica y moral, la vigencia de la legislación judía y el atenimiento a sus reglas procesales por quienes lo juzgaron, que los judíos poseyeran el *ius gladii* o potestad para

[48] M. DE UNAMUNO, *El Cristo de Velázquez* I, 8,25.

[49] Cf. P. STUHLMACHER, «Existenzstellvertretung für die Vielen: MK 10,45 (Mt 20,28)», en *Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit* (Göttingen 1981) 27-42. A esta luz, la doctrina de la muerte «expiatoria» de Cristo (= poner la vida por los otros) es evangélica y no sólo paulina (DS 3438).

[50] CH. PERROT, *Jésus* (Paris 1998) 101.

aplicar penas capitales: todo esto queda en una cierta penumbra [51]. Los evangelios tienen puesta la mirada en la intención teológica y en el significado soteriológico de los hechos, aspectos ambos de significación universal y radical. Junto a ella los aspectos particulares, temporales, jurídicos y procesales, quedaron fuera de su horizonte de interés.

En esa muerte hubo unas *causas remotas* y unas causas próximas. Sin aquéllas no se hubiera llegado a una situación final que llevó a las autoridades religiosas y civiles a deshacerse de Jesús. La acción pública de éste se situó dentro del horizonte de las esperanzas legítimas del pueblo. Un rabino que enseña y acredita su mensaje por referencia a la Escritura, un profeta que declara el sentido de la historia y las exigencias de Dios para ella, un mesías que realiza signos con autoridad y por ellos acredita su designación mesiánica por Dios, un carismático que suscita por sus curaciones el entusiasmo de la multitud: todo esto estaba dentro del horizonte de posibilidades legítimas y de reales esperanzas del pueblo. Ninguna de estas actuaciones tenía por qué suscitar el rechazo de las autoridades. La novedad y la autoridad de Jesús son perceptibles desde el comienzo a la luz de los signos que realiza y que provocan a los oyentes a preguntarse por su origen, identidad y misión (Mc 1,27; 4,41). El punto de ruptura comienza con la reclamación implícita de autoridad, que ya hemos analizado, respecto de todo lo que es el orden establecido, comenzando por las instituciones y autoridades religiosas, personalidades e instituciones, y concluyendo con una específica relación con Dios con participación de su soberanía, que fue considerada blasfema. Mientras que los sinópticos enumeraron como causas de su condenación en el proceso judío la provocación en el templo y la pretensión de ser Mesías-Hijo de Dios bendito-Hijo del Hombre (Mc 14,58-64), Juan pone sólo una como decisiva: siendo hombre se ha equiparado en autoridad con Dios (5,18; 10,33; 19,7). Esto fue lo esencial.

Cristo, más con obras que con palabras, fue un desafío cuádruple: moral, social, salvífico y teológico. Como totalidad resultó in-

[51] Sobre el proceso de Jesús, cf. H. LIETZMANN, *Der Prozess Jesu* (Berlin 1931); J. BLINZLER, *El proceso de Jesús* (Barcelona 1965); A. STROBEL, *Die Stunde der Wahrheit* (Tübingen 1980); O. BETZ, «Probleme des Prozess Jesu», en H. TEMPORINI-W. HAASE (dirs.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt,* II (Berlin 1982) 565-647; W. G. KÜMMEL, «Der Prozess Jesu und der Kreuzestod», en *Dreissig Jahre Jesusforschung 1950-1980* (Bonn 1985) 375-420; «Spezieluntersuchungen zum Prozess Jesu», en ibid., 392-408; P. LAPIDE, *Wer war schuld an Jesu Tod* (Gütersloh 1967); P. WINTER, *El proceso a Jesús* (Barcelona 1983); S. LÉGASSE, *El proceso de Jesús* I-II (Bilbao 1998); R. E. BROWN, *The Death of the Messiah from Getsemane to the Grave,* I (New York 1994).

aceptable para quienes se sentían con la responsabilidad de velar por el judaísmo. En otro lugar he hablado de su reforma religiosa, de su innovación teológica y de su propuesta escatológica [52].

a) *Desafío moral* al reconducir la ley a sus intenciones más profundas en la línea de un profetismo y monoteísmo éticos, donde la pureza del corazón y no la de las manos, la justicia real y no el cumplimiento formal eran lo decisivo, siendo restaurada la intención originaria de la ley frente a acomodaciones posteriores.

b) *Desafío social* al acercarse a grupos humanos e individuos rechazados por su incumplimiento de la ley, sus ocupaciones y procedencias, yendo más allá de lo que una legislación de pureza ritual permitía, ocupándose de las masas que estaban como ovejas sin pastor, otorgándoles dignidad personal ante Dios y ante los poderosos.

c) *Desafío salvífico* al actualizar mediante sus acciones el amor y el perdón de Dios; al realizar milagros curando en sábado, mostrando la superioridad del hombre sobre la ley y el amor del Padre para con sus hijos necesitados frente a los preceptos humanos; al declarar llegado el Reino de Dios y mostrar su victoria sobre los demonios, curando enfermos, devolviendo la vista a los ciegos y evangelizando a los pobres.

d) *Desafío teológico* porque arrancaba a Dios del lugar, función, poderes y categorías donde el judaísmo vigente lo ponía; mostró el ser divino transparentado en sus acciones humanas; reveló su majestad como cercanía, su justicia como misericordia, su poder como compasión, su amor como perdón y la elección de Israel no como privilegio de un pueblo particular sino como servicio para todos los que vendrán de lejos a sentarse en el Reino con Abrahán. Con todo esto estaba asumiendo para sí mismo una autoridad que sólo correspondía a Dios. El Dios de Jesús aparecía opuesto al Dios de Israel.

Estos cuatro desafíos, que eran expresión y consecuencia de la autoconciencia de Jesús, fueron la causa del rechazo por los cabezas del pueblo. Llegaron a la conclusión de que el Jesús real y el judaísmo real eran alternativa. Si vivía Jesús, perecía el judaísmo; y si el judaísmo quería perdurar, tenía que perecer Jesús.

Además del aspecto religioso estricto, otro problema es si ese temor de los dirigentes del pueblo por la persistencia del judaísmo como hecho religioso y del pueblo, resultaba de la dimensión y repercusión políticas del movimiento de Jesús. ¿Se convirtió su figura en símbolo de una esperanza nacional, que podía llevar a un levantamiento popular frente a los romanos? Dada la difícil relación entre

[52] Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña*, 366-367.

Judea, provincia sometida, y Roma, es pensable que las autoridades judías temieran que los representantes del poder romano reaccionaran limitando más las libertades del pueblo o incluso que amenazasen con su destrucción. Jesús entonces se les convertía en un problema político y se prefirió que muriera uno a que la nación entera corriera peligro (Jn 18,14). Este último aspecto, ¿fue un peligro real o, por el contrario, el pretexto que los judíos presentan para eliminarlo, dándole a Pilato la fórmula política de un rechazo que estaba decidido de antemano por razones sociales religiosas? Llegamos así a la cuestión del proceso sumarísimo que se siguió contra Jesús.

No es históricamente demostrable si la presentación ante Anás, Caifás y el Sanedrín, constituye realmente un proceso en sentido jurídico estricto y si se llegó a una sentencia de muerte fundada en motivos religiosos. Si esto hubiera sido así y si los judíos hubieran tenido el *ius gladii,* Cristo habría muerto por lapidación. Las acusaciones que se ponen en juego son su actitud contra el templo, la blasfemia, la magia, el haber seducido al pueblo y desorientado a Israel (falso profeta) [53]. Esto lo deducimos de los evangelios y sobre todo de la posterior tradición rabínica, en la cual se asume plenamente la responsabilidad y se mantiene la legitimidad de esa muerte. Los evangelios se preocupan más de mostrar quién es el que es procesado y muerto, que de averiguar quiénes fueron sus jueces y las causas de la condenación.

> «Un tema esencial, por no decir el tema central de la pasión, es la cuestión de saber quién es Jesús. Es el objeto de todos los interrogatorios; es la cantinela de todos los ultrajes y de todos los insultos; es el motivo escrito en tres lenguas sobre la tablilla fijada en la cruz; es la respuesta dada por el oficial romano. Es imposible dar un sentido a estos relatos, si se desentiende este eje. Para los evangelistas ésta es la respuesta: Jesús es el Hijo de Dios y por haber mantenido esta pretensión fue conducido a la muerte» [54].

Si la magia, seducción y descarrío de Israel eran fundamento suficiente para la acusación ante el tribunal judío, el motivo de la acusación ante el tribunal romano es el de agitación y sublevación política: Jesús pretende ser rey de los judíos. Ahora bien, esto es religiosamente ilegítimo (Yahvé es el único rey de Israel) y políticamente subversivo (en ese momento no hay otro rey que el César). Por eso se pide la pena de muerte y Pilato la otorga. Mientras Marcos (14,53-65; 15,1-15) mantiene dos procesos con la sentencia correspondiente, Juan (18,19) no menciona la reunión del Sanedrín —sólo

[53] Cf. P. LAMARCHE, «La déclaration de Jésus devant le Sanhédrin», en *Christ vivant. Essai sur la christologie du NT* (Paris 1966) 147-164.

[54] J. GUILLET, *Jésus devant sa vie et sa mort,* 231-232.

la presentación a Anás y ante Anás y Caifás— y a continuación el juicio y condenación por Pilato. Sin embargo, no por eso descarga a los judíos de responsabilidad, más aún, la intensifica, ya que ante la renuncia de Pilato a crucificarle, por no encontrar crimen alguno, ellos reclaman que use el derecho romano para solucionarles un problema judío interno: «Nosotros tenemos una ley y según la ley debe morir, porque se ha hecho Hijo de Dios» (19,7). Tanto la pretensión religiosa real (ser Hijo de Dios) como la pretensión política, fingida por los dirigentes judíos (ser rey de Israel), ambas cosas, por razones distintas cada una de ellas, amenazaban al judaísmo y a Roma. Por eso fue eliminado.

5. **La forma de su muerte por crucifixión**

Para la comprensión del destino de Jesús y su interpretación posterior es esencial no sólo el hecho sino el modo de su muerte: la crucifixión. Ésta se contaba a la cabeza de los *summa supplicia;* era el *crudelissimum taeterrimumque supplicium, infames stipes, infelix lignum,* del derecho penal romano, junto a la decapitación *(decollatio),* la condenación a la hoguera *(crematio)* y la entrega a las fieras *(damnatio ad bestias).* Por ello sólo era usada en los casos más graves como la deserción frente al enemigo, la traición de un secreto de Estado o la incitación a la sublevación. Se aplicaba sólo a las clases bajas *(humiliores),* no a las superiores *(honestiores).* Era el castigo de los extranjeros sediciosos y el típico de los esclavos. La crucifixión, surgida entre los persas y extendida entre griegos y romanos sobre todo como castigo político militar, era considerada como la suprema degradación y execración de un hombre. Para los judíos, «pender del madero» era una maldición de Dios: había que enterrarlo el mismo día, para que su sangre no manchase la tierra: «porque el ahorcado es maldición de Dios» (Dt 21,23). Tal es la muerte que muere Jesús: la más ignominiosa, la propia de los más pobres de su tiempo, los esclavos. Es la acreditación máxima de la solidaridad de destino del Creador con su creatura, del Dios inmortal con el hombre que muere, padeciendo la muerte, y no cualquiera sino la que padecían los más pobres y desgraciados: los esclavos. Jesús lleva a Dios al extremo, al ponerse a sí mismo como portador del Reino, donde la miseria, lejanía y soledad son máximas [55].

[55] Cf. M. HENGEL, *La crucifixion dans l'antiquité et la folie du message de la croix* (Paris 1981). P. EGGER, *Crucifixus sub Pontio Pilato. Das «crimen» Jesu von Nazareth* (Münster 1977).

6. La responsabilidad de la condena y de la muerte

Surge la pregunta por la responsabilidad de la muerte de un hombre de quien luego se dirá que fue justo, que pasó haciendo bien (Hch 10,38-39), que todo lo hizo bien. Los evangelios no permiten asignarla exclusivamente a los judíos o a los romanos. La historia ha ido asignándosela a unos o a otros:

> «Ninguna combinación de estos materiales ha conseguido todavía producir una respuesta satisfactoria a la pregunta por la responsabilidad de la muerte de Jesús [...] En consecuencia no podemos demostrar que unos dirigentes judíos de una Palestina ocupada o que Pilato y los romanos fueran los únicos responsables de la muerte de Jesús. Sin embargo, no hay ninguna prueba que demuestre que sea totalmente falsa la *imagen general de los relatos de la pasión donde se implica a ambas partes»* [56].

El rechazo de la Iglesia naciente y su persecución por las autoridades judías le hizo escribir a Pablo unas líneas que, sacadas de su contexto, alimentarán en el futuro el antisemitismo: «Los judíos son los que dieron muerte al Señor y a los profetas y los que nos han perseguido a nosotros; no agradan a Dios y son enemigos de todos los hombres» (1 Tes 2,14-15). Sin embargo, el NT no siempre culpabiliza a los judíos; sabe que en Jesús estaba en juego un plan de Dios que desborda la historia. La muerte, sin dejar de tener responsables, superaba a todos los que estuvieron en medio de ella. Tanto Pablo como el autor de los Hechos ven a Dios como primer actor y exculpan a los judíos porque no supieron lo que hacían. «Hermanos, ya sé que por ignorancia habéis hecho esto, como también vuestros príncipes. Dios ha dado así cumplimiento a lo que había anunciado por boca de todos los profetas, la pasión de su Cristo» (Hch 3,17-18). «Juntáronse en esta ciudad contra tu santo Siervo Jesús, a quien ungiste, Herodes y Poncio Pilato, con los gentiles y con el pueblo de Israel, para ejecutar cuanto tu mano y tu consejo habían decretado de antemano que sucediese» (Hch 4,27-28). Si hubieran sabido quién era Jesús no lo hubieran crucificado: «Si los príncipes de este mundo lo hubieran conocido, nunca hubieran crucificado al Señor de la gloria» (1 Cor 2,8).

El antisemitismo nace de una lectura falsa del NT y de un paralogismo. Decenios después de que la Iglesia confiese explícitamente a Jesús como Hijo de Dios y en cuanto tal Dios, una deducción maca-

[56] J. A. FITZMYER, «¿Quién fue responsable de la muerte de Jesús?», en *Catecismo cristológico. Respuestas del NT* (Salamanca 1988) 65-70.

bra conducirá a afirmar: Si Jesús es Dios y los judíos lo mataron, los judíos mataron a Dios (deicidio); luego son culpables de dar muerte a Dios [57]. Ningún crimen más horrendo que éste y para saldarlo se reclamó la muerte, no sólo de aquellos judíos que en su día ejercieron la autoridad sino de todo el pueblo y de cada miembro del pueblo, los contemporáneos de Jesús y los posteriores. Cada judío individual fue percibido como culpable de la muerte de Cristo. Los ecos de ese inmenso error teológico y de este crimen de lesa humanidad resuenan hasta las cámaras de gas en Auschwitz. La Iglesia católica ha clarificado su doctrina en el Vaticano II (cf. NA 4) distinguiendo entre los líderes del pueblo entonces, el pueblo en cuanto tal, y cada uno de sus miembros. A la vez ha subrayado que *lo decisivo en la muerte de Jesús no es quién le mató sino cómo y por qué murió él.* Los verdaderos protagonistas activos y pasivos de esa muerte, además de los del orden histórico, son los del orden teológico: el amor de Dios en un sentido y el pecado de todos los hombres en otro. La cruz es así el signo del pecado de los hombres por un lado, y por otro del amor y perdón universales de Dios. En otro lugar he expuesto cómo la cruz de Jesús es a la vez un crimen, un símbolo y un misterio [58].

A la luz de esa destinación universal de la muerte de Cristo: «murió por todos», *etiam pro nobis,* hemos descubierto la responsabilidad de todos en su muerte. Ante su inocencia, su silencio y su intercesión agonizante, todo hombre bueno se ha reconocido pecador y ha suplicado perdón. Una vez perdonado, en el gozo de la reconstrucción por el amor, se ha percatado de la verdadera naturaleza y consecuencias del pecado. Ante el Crucificado, todos nos hemos descubierto pecadores y hemos comprendido que: «Cristo murió por mi causa (soy un pecador) y murió a mi favor (para que sea justo e hijo de Dios)». Ahora bien, una comunidad de discípulos, dispersos, traidores y pecadores perdonados por Dios, no podía ir a la búsqueda de los culpables de la muerte de Jesús. Culpables eran también ellos, y lo somos todos en la medida en que hemos sido y seguimos siendo pecadores por negar a Dios y al prójimo en nuestra vida real: anula-

[57] Santo Tomás, refiriéndose a los cabezas del pueblo, dice que la ignorancia de que Jesús era Dios no les excusaba del crimen, porque era una ignorancia en cierto modo «afectada»: veían signos evidentes de su divinidad, pero, por el odio y envidia de Cristo, los pervertían y no quisieron creer a las palabras en las que se confesaba Hijo de Dios. Tal ignorancia no excusa de la culpa sino que la agrava: muestra que el hombre está tan orientado hacia el pecado que quiere permanecer en la ignorancia, no sea que el saber le impida realizar la acción mala. Y concluye: «Y por tanto los judíos pecaron no sólo porque crucificaron al hombre Cristo sino a Dios *(tanquam Dei crucifixores)».* ST III q.47 a.5 ad 3.

[58] Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña,* 523-618.

mos a los inocentes, creamos pobres, rechazamos a los profetas, desconocemos a los santos. Esto significa que si hubiéramos estado allí, también habríamos colaborado a la muerte de Jesús. Ésta es el resultado final de la acción de unos por injustos y por malhechores, de la omisión de otros por distanciados e insolidarios con la persona acusada, del pecado de todos por no bienhechores. Jesús murió porque unos se pusieron contra él y, sobre todo, porque nadie se arriesgó en favor de él. La conciencia de que hacemos el mal y omitimos el bien, cada uno en su tiempo, ha llevado a descubrir que todos somos culpables de la muerte de Cristo, porque en cada hombre que ajusticiamos, en el mal hecho o en el bien no hecho, estamos repitiendo aquella situación. «Gemid, humanos, todos en él pusisteis vuestras manos», dice el poeta A. Lista. A. Machado confiesa: «Nosotros enturbiamos / la fuente de la vida, el sol primero, / con nuestros ojos tristes, / con nuestro amargo rezo, / con nuestra mano ociosa, / con nuestro pensamiento / —Se engendra en el pecado, / se vive en el dolor. / ¡Dios está lejos!» (*Los Olivos* II, 31-38).

El morir de Jesús corresponde a la actitud de quien se sabe víctima de una situación a la vez que deudor de ella, superior a ella y destinado a todos, también los que están más allá de ella. *Jesús convierte un acto de ajusticiamiento violento en una oferta de justicia salvadora.* Los hombres no saben lo que hacen contra él, pero él sí sabe lo que hace por ellos. La oración por los que lo crucifican, la entrega del discípulo a su madre y de ésta al discípulo, la rendición confiada en las manos del Padre, a la vez que sufre en la agonía el abandono de todos, concluyen el destino de Jesús. Los evangelios no ofrecen fotografías ni actas notariales del acto. Cada uno pone unos textos en su boca en el momento de expirar. Ora con los salmos como todo judío en vida y en muerte y con el primer verso da por supuesto todo el resto. Éstas son sus últimas palabras según Lucas: «Jesús, dando una gran voz, dijo: "Padre, en tus manos pongo mi espíritu" y dicho esto expiró» (Lc 23,46; cf. Sal 31,6). Según Marcos: «A la hora nona grito Jesús con fuerte voz: "Eloí, Eloí, lamá sabachtani, que quiere decir, Dios mío, Dios mío, por qué me has abandonado"» (15,34; Mt 27,46; cf. Sal 22,2). Según Juan: «Cuando tomó el vinagre, dijo: "Todo está consumado". E inclinando la cabeza entregó el espíritu» (19,30).

Los tres textos son igualmente normativos para saber si, como afirmó Bultmann, Jesús murió desesperado, desistiendo de Dios, porque se sintió abandonado por él, o por el contrario murió dejando su vida confiada en manos de Dios (Lucas) y agradecido porque le había permitido consumar su obra (Juan). Marcos y Mateo, que relatan ese grito final, saben que Dios ha resucitado a Jesús, y no lo habría hecho si no hubiera confiado en él o hubiera muerto desesperan-

do de él. Por otro lado esas palabras que parecen gritar el abandono son las primeras de un salmo, con las que morían los judíos piadosos. Son el relato agradecido de una situación, de la que Dios salva al justo, por lo que éste le alaba e invita a la comunidad a unirse a su acción de gracias por la liberación. Citar el primer verso era para el lector judío traer todo el salmo [59]. Jesús sufre la soledad y agonía de todos los humanos, hasta el extremo límite, y en esa oscuridad se dirige a Dios: en oración. La única desesperación hubieran sido el rechazo y el silencio [60].

A la muerte sigue el traslado del cadáver a un sepulcro de piedra. La sepultura de Jesús aparece en las confesiones de fe como una garantía de su muerte real, la expresión última de su verdadera humanidad, de tierra y enterrada (1 Cor 15,4).

7. El sentido de su morir

La muerte de Jesús, ajusticiado como un malhechor, constituyó la denegación de todas sus pretensiones mesiánicas. Las esperanzas puestas en él quedaban truncadas, ya que nada más contrario a la idea judía del Mesías que un crucificado. La muerte fue la desacreditación de todo lo que él significó. Él había religado su mensaje a su persona: las palabras y las acciones recibían del sujeto su última verdad y credibilidad. Anulada la persona, no quedaba un cuerpo de doctrina ni unos resultados prácticos, que pudieran subsistir sin él, ni un grupo de seguidores que pudieran prolongar la acción del maestro. La eliminación del pastor llevó consigo la dispersión del rebaño. No perduraba nada capaz de ser prolongado sin la persona. Sin Jesús, su movimiento y su mensaje no tenían capacidad de continuar. El juicio, explícito y jurídico de los romanos, implícito y moral de

[59] Frente a la tesis radical de la desesperación de Jesús (R. Bultmann) y del abandono por Dios (J. Moltmann) o de la experiencia de la lejanía absoluta del Padre (Balthasar), me parece más sensata la opinión de judíos como J. Klausner o E. Fromm, que ven en la muerte de Jesús la manera propia de morir de todo judío recitando un salmo. «Dada la costumbre judía de citar los libros, oraciones o salmos por su primera frase o palabra, parece mucho más razonable suponer que en el relato de Marcos y Mateo Jesús recitara el salmo 22 que incurrir en especulaciones tendentes a demostrar por qué razones pudo Jesús desesperarse o que sus palabras son un misterio inexplicable». E. FROMM, «Apéndice: El salmo 22 y la pasión», en *Y seréis como dioses. Una interpretación radical del AT y su tradición* (Buenos Aires 1970) 199-203.

[60] «La oración de Jesús no es un grito de desesperación sino una expresión de confianza, expresión de su inconmovible fe en Dios, proporcional a su necesidad extrema. ¡En la oscuridad del abandono de Dios él se dirige en oración a Dios!». R. PESCH, *Das Markusevangelium* II, 494-495.

los judíos, había condenado a Jesús como reo. Este final repercutía negativamente sobre el principio.

La resurrección invierte el juicio histórico de los hombres, en cuanto que ella es la acción, el juicio y la manifestación escatológica de Dios que afirma a Cristo en la vida frente a la muerte, lo hace partícipe de su poder y gloria, reúne a los discípulos, legitima la historia anterior, e identifica al protagonista como el Hijo [61]. Si la muerte significó la negación de la propuesta mesiánica, la resurrección significa la negación de la muerte y la devolución de todas las esperanzas que Jesús había suscitado en los hombres, a la vez que otras que entonces no habían podido percibir. Con la resurrección da comienzo el lento y duro esfuerzo de interpretación de la muerte de Jesús en el horizonte de Dios. Los creyentes en él la vieron prevista en el plan divino de salvación, y comprendieron que los hombres fueron agentes de algo que excedía su conocimiento y, sin saberlo, ejecutaron ese proyecto de salvación. El pecado de los hombres le dio a Dios la posibilidad suprema para ser Emmanuel, Dios con nosotros, siéndolo hasta en la muerte (Hch 2,23). La muerte de Jesús es interpretada en el NT con un verbo, διδόναι (entregar), y como resultado de tres libertades en juego, la de Dios, la de Jesús y la de los hombres. Las tres son diferentes pero convergentes; ninguna puede deponer su responsabilidad ni transferir sobre las otras lo que le es propio.

a) *Es resultado de la libertad de los hombres,* que lo «quitaron de en medio» (Hch 2,23), y en ese sentido es un crimen, consecuencia de un rechazo por parte de poderes y personas que, viéndose implicados y cuestionados por él, se deshicieron de él, deshaciéndolo. El sistema religioso, el poder político, la historia del pueblo y el presente absolutizado de todos se sintieron amenazados y prefirieron mantener la propia seguridad a verse cuestionados por la posible verdad de Cristo. La inhibición general, la omisión del ejercicio de la responsabilidad, la traición de los amigos y la cobardía de los jueces, llevaron a Jesús a la muerte. En este sentido habla el NT de «Christus traditus» y de una «entrega» a la muerte [62].

b) *Es resultado de la libertad del propio Cristo.* Jesús es sujeto activo de su muerte en los dos órdenes: fue consciente de ella pudiendo interpretarla, y fue libre ante ella pudiendo realizarla [63]. Y en este senti-

[61] Cf. J. MOLTMANN, «El proceso histórico de Jesús», en *El Dios crucificado. La cruz de Cristo como fundamento y crítica de una teología cristiana* (Salamanca ²1977) 157-219; «El proceso escatológico de Jesucristo», en ibid., 220-274.

[62] Cf. W. POPKES, *Christus traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im NT* (Zürich 1967); R. BLÁZQUEZ, «En el cruce de tres libertades: la de Dios, la de Jesús y la de los hombres», en *Jesús evangelio de Dios* (Madrid 1985) 216-218.

[63] En este sentido habla Schürmann de «la propísima *(ureigener Tod)* muerte de Jesús», ya que la ha interpretado en la lógica de su misión al servicio del Reino y ha

do su propia conciencia es la fuente y la norma para descubrir su sentido. No es aceptable la afirmación de Moltmann: «Tomada en sí misma la autocomprensión de Jesús no es fuente teológica ni criterio de las afirmaciones cristológicas» [64]. Conciencia y libertad son las dos condiciones necesarias para realizar una misión con dignidad. A la luz del final, hay que afirmar que Jesús supo, de manera radical y fundamental, cuál era la valencia salvífica que Dios otorgaba a su muerte por todos los hombres, y que integraba su adhesión al proyecto paterno, de forma que la salvación ofrecida no sólo fuera un don del Padre a los hijos sino una conquista del Primogénito en favor de sus hermanos.

> «Es internamente imposible que un acontecimiento, cuya significación esencial le hubiera permanecido clausurada a Jesús, hubiera recibido de parte de Dios una extensión y una significación universales» [65].

La muerte de Jesús es un ejercicio de su libertad humana delante de Dios. No es sólo la notificación de un decreto eterno, de un Dios siempre reconciliado con el hombre, como deja pensar Rahner [66]. La novedad del tiempo y de la libertad del hombre son inicios creadores, que repercuten sobre Dios en cuanto ser personal y libre, libremente inserto en la historia de los hombres, y le afectan no en el orden del ser, pero sí en el orden de la persona. Si para los griegos Dios es inmutable, es porque no conocen la categoría de persona, en la que permanencia metafísica, fidelidad esencial y sufrimiento profundo pueden ir juntos. Por eso en Dios, ser suprapersonal, pueden ir juntas de manera suprema. En la medida en que su permanencia óntica es absoluta (orden del ser), más profunda es su posibilidad de conmoción, pasión y compasión (orden de la persona y del amor). El Absoluto de los griegos es inmutable e impasible; el Dios cristiano es conmovible y compadeciente [67]. Desde una experiencia eclesial,

permanecido fiel y entero en ella. El título original alemán: *Jesu ureigener Tod,* ha desaparecido en la traducción española, que convierte en título el primer capítulo del libro: *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?* En el título alemán se juega con la doble dimensión de la muerte: entenderla e interpretarla *(verstehen),* asumirla y sostenerla como muerte personalizada *(bestehen).*

[64] J. MOLTMANN, *El camino de Jesucristo. Cristología en dimensiones mesiánicas,* 225. Se pregunta: ¿qué muerte padeció Jesús? y responde: la muerte del Mesías, del Hijo de Dios, del judío, del esclavo, del ser vivo (ibid., 230-238).

[65] H. U. VON BALTHASAR, TD 4, 218. «Al morir Jesús debió saber de modo misterioso pero real por quién entregaba su vida, pues en caso contrario no sería él el que nos salva, y su muerte no sería para nosotros más que un acontecimiento extrínseco». J. GUILLET, «Jésus avant Pâques», en *Les quatre fleuves* 4 (Paris 1975) 37.

[66] Cf. el diálogo de Balthasar con Rahner, en TD 4, 249-259.

[67] Desde aquí hay que enfocar la cuestión del «sufrimiento» y «mutabilidad de Dios», afirmando una inmutabilidad en sentido metafísico (indestructibilidad, fideli-

forjada por el Espíritu, San Juan vuelve la mirada a la historia de Jesús, y pone en su boca estas palabras: «Nadie me quita la vida; yo la doy libremente. Tengo poder para darla y poder para recobrarla de nuevo; ése es el mandato que he recibido del Padre» (10,18).

Una muerte de Jesús que fuera sólo la ocasión, el lugar o el signo de un perdón, que Dios otorga a los hombres, al margen de su conciencia y libertad, es un sinsentido absoluto, contradice la forma en que Dios integra en su obra a cada creatura según su propia naturaleza, y ofende la dignidad del hombre Jesús al convertirlo en agente de algo que Dios hace en él y resulta de él para los otros al margen de él. Este implícito rechazo que hace el luteranismo de la real conciencia y colaboración de Cristo en la gesta redentora es una consecuencia de su principio: «solus Deus», que contradice la lógica misma de la encarnación. Su última expresión habría sido que todo lo hiciera Dios por nosotros, sin nosotros, en un juicio eterno por sí y ante sí: sin transmitirnos su decisión por los profetas ni encarnarse. Frente a esta actitud de fondo hay que reclamar la conciencia y libertad que convierten a Cristo en sujeto activo y responsable de su muerte, en lúcido y generoso donador de su vida por los hombres.

> «Es imposible que Dios haya tomado como ocasión para reconciliar consigo al mundo una muerte cuyo sentido le es desconocido al que la muere» [68].

Jesús ejercita su libertad ante su muerte y con ella realiza humanamente su persona:

— Es expresión de la coherencia de su vida, que mantiene su entrega al Reino hasta el final, la confianza en Dios y la fidelidad a los hombres.

— Es ejercitación suprema de la solidaridad con los más desgraciados de aquella sociedad (los esclavos), compartiendo su destino de execración social, tras la pérdida de la vida.

— Es ofrenda e intercesión por los muchos, tras haberse puesto en su lugar de pecadores padeciendo las consecuencias de su pecado hasta destruirlo y eliminar sus consecuencias; intercediendo por ellos ante el Padre, a la vez que reconociendo el peso de la injusticia

dad) a la vez que una mutabilidad en sentido personal como resultado de haberse sometido él a la lógica de la alianza aceptando la libertad de su creatura, a la lógica de la encarnación (tener cuerpo y tiempo), a la lógica de la relación en corporeidad personal (ser apelable y vulnerable, tener que aceptar y corresponder). La soberanía y majestad de Dios se miden ya por la lógica de la alianza y la encarnación y éstas implican eficacia y reciprocidad en la relación. Cf. T. R. KRENSKI, *Passio caritatis* (Einsiedeln 1990), y bibliografía en O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña,* 469 nota 10.

[68] H. U. VON BALTHASAR, TD 3, 156.

del mundo, negándola en su condición antidivina y aceptando el juicio de Dios contra todo pecado.

— Es finalmente la sencilla y humilde expresión de su condición encarnativa, ya que ser hombre es saber de la muerte, contar con ella y realizarla como acción y pasión, pues el hombre no es capaz de consumarse por sí mismo y sólo Dios, que lo inicia, lo consuma. Jesús en libertad se pone donde estamos nosotros hasta el final (orden de la naturaleza que incluye el morir) y acepta las condiciones en que nuestra naturaleza está situada históricamente (el pecado y la violencia, que él padece y supera no en la reacción violenta contra ellos, que acrecentaría la violencia, sino en la aceptación y pasión transformadora a la vez que en el desenmascaramiento de sus causas) [69].

c) *La tercera libertad en juego es la del Padre.* Si en cuanto obra de los hombres la muerte de Jesús es un crimen y en cuanto obra del propio Jesucristo es un servicio y sacrificio por sus hermanos, en cuanto obra de Dios es el Don del Padre, que se entrega a sí mismo entregando su Primogénito a todos los hermanos para que la vida de él se convierta en la vida de ellos, para que con su potencia santificante y sanadora destruya sus pecados, los integre a la filiación y les confiera el Espíritu. *La muerte de Cristo no es una necesidad histórica ni un castigo moral ni una exigencia jurídica.* Antes que la muerte de un hombre ante Dios, es la muerte del Hijo en la que Dios se dice y se da a los hombres. Nada asciende de los hombres a Dios que previamente no haya descendido de Dios a los hombres. Cristo puede ser acción, respuesta y don de los hombres a Dios, porque previamente ha sido el don, la entrega y libertad que Dios ofrece y en que Dios se ofrece a los hombres. Toda comprensión ascendente (ἀνάβασις), tanto de la persona como de la obra de Cristo, presupone el previo descenso y don de Dios a los hombres (κατάβασις). Cuando esto no es percibido con claridad, el cristianismo es devaluado a moralismo, simple profetismo, ascesis, cultura o revolución humanas. Toda la obra de Cristo tiene en el NT por sujeto a Dios: desde los milagros hasta la muerte y resurrección. Dios actúa por Cristo en favor de los hombres y Cristo traspone a acción y don humanos la acción y don de Dios. Lo puede hacer por-

[69] En cuanto que Jesús con su inocencia, silencio y rechazo de la violencia rompe la cadena de la violencia en la historia, es correcta la tesis de R. GIRARD, *El misterio de nuestro tiempo* (Salamanca 1982); ID., *Le bouc émissaire* (Paris 1982). Son falsas, en cambio, su interpretación de la muerte de Jesús en clave exclusivamente sociológica como linchamiento y descarga social, y su interpretación del sacrificio y del sentido que la Iglesia otorga a la eucaristía como sacrificio. La Biblia y la teología nunca han comprendido a Cristo como «chivo expiatorio». Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña,* 613 nota 169; ID., «Jesucristo, redentor del hombre. Esbozo de una soteriología crítica», en *Salm* 20 (1986) 313-396; ID., *Cuatro poetas desde la otra ladera. Prolegómenos para una cristología* (Madrid 1996) 606-614.

que él es el Don en persona. A partir de esa inicial y radical donación del Hijo, que es su misma existencia en el mundo, hay que entender todo el resto.

8. Lecturas teológicas de la muerte de Cristo en el NT

Una vez pensada la muerte de Jesús a partir de su acción pública, hay que pensarla a partir de la resurrección en un sentido y a partir de la encarnación en otro. La muerte es la encarnación consumada; la realización del nombre definitivo de Dios como Emmanuel en el límite supremo del vivir, que es el desvivir; y del nombre propio de Jesús, quien haciendo así presente el poder de Dios en el mundo «salva al pueblo de sus pecados» (Mt 1,21-23). La muerte de Jesús permite así tres lecturas: *a)* Es la *muerte de un judío,* situable dentro de la historia de su pueblo, como un particular en un marco particular. *b)* Es la *muerte del Mesías,* que realiza su destino en clara conciencia y decidida libertad. *c)* Es la *muerte del Hijo* en la que Dios como Padre está implicado, compartiendo desde dentro el destino de la creatura, sabiendo así de la soledad del pecador, de la agonía en la existencia y del abismo en el morir. En este sentido es también la muerte que Dios muere, la que le tiene como sujeto activo y no sólo como objeto pasivo; así es *muerte de Dios.* Como poder aniquilador *(der Tod)* la muerte no tiene capacidad para actuar sobre Dios. Pero Dios tiene capacidad de compartir lo que es el humano morir como acontecer, pasión, expolio y tránsito *(das Sterben).*

Ésta es la perspectiva en la que aparece el sentido definitivo de la muerte de Jesús: Dios ha muerto con nosotros y por nosotros. Por ello tiene un sentido estrictamente lógico, y ajeno a todo masoquismo, la afirmación: «Dios ha nacido hombre para morir». Para ser fiel a la alianza con sus creaturas, que saben del morir y padecen la muerte; para compartir destino con cada hombre y por cada hombre. La afirmación de San Pablo pasa del universal abstracto: «murió por todos» (Rom 8,32) al particular concreto: «murió por mí» (Gál 2,20). El pecado ha alejado al hombre de Dios, raíz de su vida, garantía de su futuro y fundamento de su felicidad. El pecador se queda sin Dios, transferido a la tierra de la desemejanza y a la región de la muerte [70]. Dios se allega hasta donde él está para sustraerle al poder

[70] Cf. S. AGUSTIN, *Conf.* VII, 10,16; II, 10,18 (PLATÓN, *Político* 273; PLOTINO, *Enéadas* 1,8,13). Cf. S. ÁLVAREZ TURIENZO, *Regio media salutis. Imagen del hombre y su puesto en la creación: San Agustín* (Salamanca 1988).

del pecado que lo retiene. Dios comparte su muerte para otorgarle la vida de nuevo y la nueva vida. «Es una afirmación cierta y digna de ser recibida por todos que Cristo Jesús vino al mundo para salvar a los pecadores, de los cuales yo soy el primero» (1 Tim 1,15).

Tal aserto se extenderá a todas y cada una de las gestas salvíficas de Dios en Cristo. Encarnación, pasión y resurrección son vistas así como acciones de Dios «por mí», «por nosotros» (Rom 5,8; 2 Cor 5,21; Gál 3,13; Ef 5,2; Tit 2,14; 1 Jn 3,16), «por cada uno» (Heb 2,9), «por el hermano» (Rom 14,15), «por los pecadores y por los injustos» (Rom 5,6; 1 Pe 3,18), «para la vida del mundo» (Jn 6,51). Dios ha participado en la pasión del mundo por la conciencia y humanidad filial de su Hijo, de forma que, en cada muerte y noche, condenación e injusticia, todo hombre tiene a Dios como compañero de destino, pudiendo así saber que el sufrimiento no es la última palabra y que la muerte no es soberana del hombre. El sello es puesto a la vida por lo que nos excede y la consumación nos es dada por Dios mediante una dolorosa extensión (pasión, muerte, purgatorio) que, arrancándonos a lo que nos limita y esclaviza, nos dilata coaptándonos al Infinito y Santo. En este sentido San Agustín y Pascal afirman que Dios ha nacido, ha estado en agonía y ha muerto por cada hombre. La victoria y resurrección de Cristo no anulan la vida y la muerte sino que las integran y trascienden. Conformado a Cristo, el hombre puede vivirlas como «tránsito-pasión» hacia la vida; es decir, como pascua.

> «Despierta: por ti Dios se hizo hombre. ¡Levántate, tú que duermes; levántate de entre los muertos, y Cristo te iluminará! Por ti, te repito, Dios se ha hecho hombre» [71].
>
> «Yo pensaba en ti durante mi agonía; he derramado determinadas gotas de sangre por ti» [72].

En la perspectiva de la libertad de Dios, la pasión y muerte de Jesús aparecen como su *participación* en nuestro destino mortal y pecador; como *revelación* de su cercanía a nuestra existencia concreta, en la que el sufrimiento no es ni demonizado ni divinizado, sino integrado como estación de la finitud y de la libertad en el camino de su consumación; como *victoria sobre la muerte* y *don de la salvación,* que es inherente a la donación de su propio Hijo, en quien nos lo ha

[71] SAN AGUSTÍN, *Sermón* 185 I, 1 (BAC XXIV, 7).

[72] B. PASCAL, P 553 (El misterio de Jesús). «En el fondo de todas estas alternativas, no hay nada más que un problema, el problema de la relación en Cristo del hombre y de Dios, y por consiguiente también, el problema de la relación de Cristo con cada uno de nosotros». M. BLONDEL, «Histoire et Dogme», en *Les premiers écrits* (Paris 1956) 224.

dado todo porque se nos ha dado a sí mismo [73]. Por eso los hombres han visto sumadas en el Crucificado la presencia de Dios y la de Jesús. El cuerpo del Hijo es cuerpo de Dios. A él se dirige el autor del soneto más clásico de la literatura castellana:

> «Tú me mueves, Señor; muéveme el verte
> clavado en una cruz y escarnecido;
> muéveme ver tu cuerpo tan herido;
> muévenme tus afrentas y tu muerte» [74].

La primitiva Iglesia tardó tiempo y recorrió largo camino hasta que encontró una respuesta teórica a lo impensable: la muerte del Mesías. A la luz de la Escritura, de ciertas palabras del Maestro y de los gestos realizados en la última noche, fueron descubriendo un sentido positivo en ese final trágico. Podríamos distinguir dentro del NT cuatro intentos o fases en la identificación de la pasión de Jesús:

a) *La muerte del Justo.* Sin duda es la primera interpretación, presente ya en el material prelucano. Jesús muere como el justo de los Salmos y del libro de la Sabiduría que sufre a mano de los malvados, es marginado por los injustos y rechazado por una sociedad cerrada sobre sí misma. Este justo es a la vez mártir por su fe. Su sangre es intercesión por sus hermanos, vida derramada para destruir («expiar») los pecados de su pueblo. Jesús ha participado en nuestros sufrimientos, para poder ayudar a los que sufren la prueba y la injusticia (Heb 2,17-18; 4,15; 2 Cor 5,21). Pero la muerte no ha sido estéril. La resurrección ha revelado su fecundidad [75].

b) *La muerte del Siervo.* La semejanza casi total entre el destino final de Jesús y el del siervo por el Deuteroisaías, misterioso, remoto y a la vez cercano, inocente y castigado, rechazado y a la vez justificador de los hombres, llevó a la primitiva Iglesia a ver en esos

[73] «La figura de Cristo es revelación. Ella muestra que la obra de Dios no se manifiesta sólo en el éxito. La cruz, sufrimiento del hombre y de un hombre, es sufrimiento de Dios. Y en este sufrimiento Dios muestra que él toma la defensa de los oprimidos, de los pobres, de los que están sin derechos, de aquellos a quienes el éxito no llega nunca. Lo cual no quiere decir que los deje en este fracaso, ni menos que aquellos que logran el éxito no tengan necesidad de salvación». A. GESCHÉ, «Dieu et société», en RTL 3 (1976) 293.

[74] *A Cristo crucificado.* Autor anónimo. Siglo XVI.

[75] Platón hizo el retrato de dos hombres: del justo en apariencia y del verdadero justo. «Aquellos que alaban a la injusticia por sobre la justicia dirán que el justo tal como lo hemos presentado, será azotado y torturado, puesto en prisión, se le quemarán los ojos y, tras padecer toda clase de castigos, será empalado, y reconocerá que no hay que querer ser justo, sino parecerlo». *República* 361e-362a. Este texto fue considerado como una profecía «extrabíblica» de Cristo.

textos un retrato anticipado de Jesús, a identificarlo con él, en cuanto que él cargó con nuestros pecados e intercedió por los pecadores.

> «En el estadio más antiguo hasta donde los documentos nos permiten remontarnos ya se piensa en Jesús como el "Servidor" de Is 52,13-53,12, cuya muerte en completa obediencia a Dios tiene lugar para redención de la "multitud", y acaba en gloria y exaltación. Esta Escritura sugiere inmediatamente dos momentos en la significación de la muerte de Cristo. 1) El Servidor incorpora a sí mismo a todo el pueblo de Dios; su muerte es, por tanto, la muerte de él, su resurrección es la resurrección de él. Su muerte tiene un valor vicario, o más exactamente representativo. 2) Como tal, esa muerte es una "ofrenda por el pecado". Expía el pecado, yendo hasta el extremo de sus consecuencias. Hay que notar que el carácter representativo del sacrificio expiatorio es intrínseco a la idea misma de un sacrificio de esta naturaleza. En el pensamiento antiguo éste es válido en la medida en que hay solidaridad entre la víctima y el que lo ofrece» [76].

Estos primeros esbozos y los posteriores desarrollos bíblicos del sentido del destino de Jesús y de la significación de su muerte tienen dos presupuestos:

— *El pecado es comprendido en clave metafísica y personal,* no sólo legal, moral o psicológica como un fallo, deficiencia en la realización de una obra, u ofensa moral, sino como una inversión de la realidad, una ofensa personal a Dios, un trastrueque que quiebra la naturaleza del hombre, dejándolo entregado a un poder que funciona luego por sí mismo y escapa a su libertad. El acto de pecar transfiere y entrega al hombre a ese poder que lo domina (el pecado como ἁμαρτία). No hay una tierra intermedia entre el pecado y Dios. El hombre puede elegir soberanía, y de hecho la elige en cada una de sus decisiones; se engaña pensando que se queda sólo para sí en su propia tierra. Toda decisión es elección de soberanía y servicio: o a Dios o a los ídolos. Sólo Dios puede perdonar el pecado en cuanto ofensa personal, reconciliar al hombre en cuanto ruptura de una amistad o alianza, destruir el poder del pecado y reconstruir el orden del ser deshecho por la culpa.

— El segundo presupuesto es *la dimensión colectiva de la existencia humana:* la solidaridad religa a cada hombre con el destino del grupo humano. El cabeza de un pueblo funciona en doble sentido: recibe desde Dios para los miembros del pueblo y por medio de él éstos se incorporan a Dios. Él representa, actualiza, emplaza a Dios ante los hombres, y a los hombres ante Dios. Abrahán y Moisés

[76] C. H. DODD, *According to the Scripture. The Substructure of NT Theology* (London 1961) 123.

en cuanto cabezas históricas del pueblo judío, Adán y Cristo en cuanto cabezas naturales de la humanidad en el orden de la naturaleza y de la gracia, son tales «personalidades corporativas» que implican y explican el destino de todos.

c) *La muerte del profeta.* Jesús fue considerado en vida como profeta por sus discípulos (Mc 6,15; 8,27-28; Mt 21,11.46; Lc 7,16.39; 24,19; Jn 6,14; 7,40; 9,17). Él mismo comparó su destino con el de los profetas y se dirigió a Jerusalén para acreditar su misión (Mc 6,14; Lc 13,33). El profeta, en pasión por Dios y por los hombres, transpone la palabra de aquél a éstos, habla en favor del pueblo ante aquél y lo acusa de sus trasgresiones. Anuncia y denuncia hasta convertirse en un peligro social o político. Además era esperado un profeta escatológico (Dt 18,15-19; Hch 3,22-23; 7,37). Ante Jesús se planteó la pregunta de si sería profeta, uno como los grandes profetas, el profeta igual que Moisés esperado para los últimos tiempos, o «el profeta» (Mt 16,4; Jn 1,25; 6,14). Jesús compartió el destino de esos profetas, y en el momento final exhortó al pueblo a no repetir con él lo que habían hecho con los demás profetas (Mc 12,1-12; Mt 23,37-38).

d) Tras estos primeros intentos seguirá una reflexión más profunda, que desplaza a las anteriores. La muerte de Jesús es comprendida como *la muerte del Mesías* y *la muerte del Hijo.*

> «La idea de un Mesías sufriente estaba lejos de ser familiar a los contemporáneos de Jesús. Era también interesante indicar, a pesar de las dificultades del intento, que una escuela rabínica como la de Aqiba conocía la idea del valor redentor del sufrimiento y que el targún de Isaías 52-53 parece haber conservado la imagen de un Mesías que tenía que pasar por la humillación antes de ser introducido como juez de las naciones y protector de los elegidos» [77].

Los modelos judíos, de los que la primitiva Iglesia pudo echar mano para interpretar la *muerte de Jesús como transformadora de la vida de los otros,* son la muerte violenta de los profetas, el justo sufriente de los Salmos, el Siervo de Yahvé del Deuteroisaías, la muerte de los mártires macabeos reconciliadora del pueblo, y el sacrificio de Isaac [78].

[77] M. BASTIN, *Jésus devant sa passion,* 171. Cf. J. COPPENS, «Le nouveau Moïse, prophète de l'avenir», en *Le messianisme et sa relève prophétique* (Leuven 1989) 39-40; «Le Serviteur de Yahvé prophète de l'avenir», en ibid., 41-51; J. SCHMITT, «El Cristo de las primeras iglesias palestinenses», en: B. LAURET-F. REFOULÉ, *Dogmatica* 1 (Madrid 1984) 164-184.

[78] Cf. M. L. GUBLER, *Die frühesten Deutungen des Todes Jesu* (Göttingen 1977).

A la luz de estas perspectivas conjugadas se logra la comprensión definitiva. La muerte de Jesús fue una muerte violenta no natural; fue, sin embargo, una muerte biográfica, personalmente realizada en coherencia y consecuencia con su mensaje del Reino; fue comprendida en perspectiva teológica como «encargo» del Padre y forma de insertarse en cuanto Dios en el corazón del mundo, conociéndolo desde dentro y padeciéndolo; fue comprendida en perspectiva soteriológica como donación de su «sangre», en cuanto poder de vida, que desaloja el poder de la muerte, creando así una situación nueva en la humanidad (salvación, alianza). Entre los innumerables textos del NT que implican a Dios y a los hombres en la muerte de Cristo, cito sólo tres, que unen la significación teológica y soteriológica. *El amor de Dios está en el origen de todo, llamando a la vida y sustrayendo a la muerte cuando ésta prevalece. El amor de Cristo a cada hombre refleja en el tiempo el amor del Padre. Su pasión y muerte, cuya fecundidad se desvela en la resurrección, son la victoria del amor del Padre y de su Hijo sobre el pecado, la instauración de la justicia en cada hombre.* Amor de Dios, pecado de hombre, muerte-resurrección de Cristo forman la «cuerda de tres hilos difícil de romper» (Est 4,72) que sostiene la comprensión de la salvación en el NT.

> «Tanto amó Dios al mundo, que le dio su Unigénito Hijo, para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna» (Jn 3,16).
>
> «El Hijo de Dios me amó y se entregó [a la muerte] por mí» (Gál 2,20).
>
> Los cristianos «creemos en el Dios que resucitó de entre los muertos a Nuestro Señor Jesucristo, a quien entregó por nuestros pecados y resucitó para nuestra justificación» (Rom 4,24-25).

9. Otras lecturas de la muerte de Cristo

Junto a esta interpretación de la muerte de Jesús, que es la que presenta el NT *(cristológica:* es un acto de su libertad personal; *teológica:* es un don de Dios para vida de la humanidad; *soteriológica:* es la potencia de esa vida divina comunicada en su sangre, desalojando el poder del pecado y transfiriendo al hombre al ámbito de la vida divina), se han ofrecido otras a lo largo de la historia de acuerdo con la diversa comprensión fundamental que se ha tenido de la persona de Cristo.

— *La comprensión social-política* de Jesús interpreta su muerte como la del revolucionario víctima de su proyecto, eliminado por la sociedad que quería reformar.

— *La comprensión moral-humanista* la explica como resultado de la coherencia de Jesús entre teoría y praxis, mensaje y hechos, permaneciendo fiel a su doctrina hasta el final igual que Sócrates.

— La *comprensión metafísica* lee la entera historia de Cristo, y sobre todo su muerte, como parábola del ser; habla de posesión, negación y recuperación en un Viernes santo, Sábado santo y Pentecostés especulativos.

La *interpretación trinitaria* de Moltmann (haciéndose eco del Riss [= desgarro] que Hegel afirma existir en Dios mismo) afirma que la muerte de Cristo produce un desgarro dentro del misterio de Dios y que de la separación entre el Padre y el Hijo surge el Espíritu Santo. De esta forma historia y Trinidad irían unidas. Es verdad que en la muerte de Jesús están implicados el Padre y el Espíritu, porque Jesús es siempre el Hijo, al que constituyen y con quien son coextensivos el Padre y el Espíritu. Sin embargo, tanto la encarnación como la muerte no recaen con todas sus consecuencias sobre las otras dos personas del mismo modo que sobre el Hijo. La encarnación como acción es obra de las tres, mas como sujeto y término de la acción es sólo obra del Hijo. Desde Orígenes hasta Rahner la teología ha repetido que sólo el Hijo había asumido personalmente la humanidad y por tanto que la muerte sólo es realizada por el Hijo en cuanto encarnado, no por las otras dos personas [79]. Jamás el NT hace una afirmación sobre el Padre y el Espíritu como sujetos de la muerte en la cruz [80].

Aun cuando las categorías temporales son deficientes para hablar del ser eterno de Dios, sin embargo nos valen para afirmar la diferencia entre el ser creado y el increado, entre el modo de existir del ente finito y el de Dios. En este sentido la Trinidad es eterna, anterior a la creación, independiente de la encarnación y, por tanto, de la historia. Si es pensable que la creación sea eterna como Dios, porque siendo Dios desde siempre pudo desde siempre crear, sin embargo por la fe sabemos que es temporal (Gén 1; Heb 11,3). La humanidad de Jesús

[79] «Nam et Filius Dei mortuus esse dicitur pro ea scilicet natura, quae mortem utique recipere poterat». ORÍGENES, *De principiis* II, 6,3.

[80] La dificultad de mucha teología protestante para explicar la muerte de Jesús, inclinando a proyectarla en el ser mismo de Dios (como el caso de J. Moltmann en sus libros *El Dios crucificado, Trinidad y Reino de Dios, El Camino de Jesús),* es consecuencia de su rechazo de la teoría de las dos naturalezas en el sentido tradicional. Introducir la muerte en el ser de Dios es crear una revolución en el concepto de Dios, inconciliable con el bíblico. Cf. W. KASPER, «Revolution im Gottesverständnis? Zur Situation des ökumenischen Dialogs nach Moltmanns "Der gekreuzigte Gott"», en ThQ 1973 (1973) 8-14; J. GALOT, «Le Dieu trinitaire et la passion du Christ», en NRT 1 (1982) 70-87 (recensión de la obra de J. MOLTMANN, *Trinidad y reino de Dios*).

es creada en el tiempo, finita y mortal [81]. La encarnación y la muerte de Cristo han acontecido sólo una vez, y de una vez para siempre (Jn 1,14; Rom 6,10; Heb 7,27; 9,12; 10,10). Gén 1 y Jn 1 se interpretan recíprocamente: el Verbo es eterno, pero la creación y la encarnación son temporales. La Trinidad constituye el sentido de la muerte de Jesús como acto en el tiempo, porque expresa el don absoluto del Padre realizado en la libertad del Hijo por la potencia del Espíritu, pero la muerte de Jesús no constituye el misterio eterno de la Trinidad.

[81] No ha sido acogida la tesis del P. Benoît que asigna al Verbo encarnado una existencia propia entre nuestro tiempo histórico y la pura eternidad de Dios. P. BENOÎT, «Préexistence et incarnation», en RB 77 (1970) 5-29. La humanidad de Jesús comienza a existir en el tiempo, es creada y corruptible como la nuestra. Jesús es mortal en este sentido. Los *aphthartodocetas* defendieron que el cuerpo de Jesús era incorruptible ya antes de la resurrección y por tanto que no hubo una real muerte de Jesús. Cf. A. GRILLMEIER, «Aphthartodoketismus», en LTK³ 1, 803-804.

CAPÍTULO III

GLORIFICACIÓN

BIBLIOGRAFÍA

BALTHASAR, H. U. VON, «La ida al Padre», en MS III/2 (Madrid 1971) 266-366; CABA, J., *Resucitó Cristo mi esperanza. Estudio exegético* (Madrid 1986); DURRWELL, F. X., *La resurrección de Jesús misterio de salvación* (Barcelona 1967); GESCHÉ, A., «La résurrection de Jésus dans la théologie dogmatique», en RTL 3 (1971) 257-306; KOCH, G., *Die Auferstehung Jesu Christi* (Tübingen 1959); LÉON-DUFOUR, X., *Resurrección de Jesús y mensaje pascual* (Salamanca 1985); KESSLER, H., *La resurrección de Jesús. Aspecto bíblico, teológico y sistemático* (Barcelona 1989); MOULE, C. F. (ed.), *The signifiance of the message of the resurrection for the faith in Jesus Christ* (London 1980); MUSSNER, F., *La resurrección del Señor* (Santander 1971); O'COLLINS, G., *Jesús resucitado. Estudio histórico, fundamental y sistemático* (Barcelona 1988); RIGAUX, B., *Dieu l'a ressuscité. Exégèse et théologie biblique* (Gembloux 1973); SCHLIER, H., *La resurrección de Cristo* (Bilbao 1970); SCHEFFCZYK, L., *Auferstehung. Prinzip christlichen Glaubens* (Einsiedeln 1976); WILKENS, U., *Die Wirklichkeit der Auferstehung Jesu* (Stuttgart 1996); ID., *La resurrección de Jesús. Estudio histórico crítico del testimonio bíblico* (Salamanca 1981).

Bibliografía en GHIBERTI, G.-DAHNIS, E. (ed.), *Resurrexit. Actes du Symposium International sur la résurrection* (Roma 1974) 645-674; ID., en RivBib 23 (1975) 424-440; KREMER, J., *Die Auferstehung Jesu Christi,* en *Handbuch der Fundamentaltheologie,* II (Freiburg 1985) 175-196; ID., «ἀνάστασις», en DENT I, 260-275.

La historia de Cristo en un sentido es anulada por la muerte, y en otro, recomienza nueva e innovadora con la resurrección. Esa muerte ha sido relatada con tanto interés y detalle por ser la muerte de alguien que, crucificado por los hombres, fue resucitado por Dios. La convicción de que verdaderamente Dios ha resucitado a Jesús para nuestra salvación es el contenido y presupuesto de todo el NT, de forma que no es que en él encontremos afirmaciones que hablen aisladamente de *la resurrección* sino que ella *es el presupuesto de todos los relatos históricos, de todas las confesiones de fe, de todo el anuncio a los paganos, de todas las discusiones con los judíos, de su relectura del AT, de la propia existencia de la Iglesia y de su acción misionera.* La resurrección tiene potencia fundante: hace nacer la Iglesia, obligando a repensar la anterior historia de Jesús y a releer el AT en nuevas claves; identifica a Jesús como el Mesías y, dando por consumada la espera del pueblo de

Israel [1], funda objetivamente el cristianismo. Ella no lo es todo pero pone todo en marcha, recogiendo lo anteriormente vivido en la historia de la salvación y anticipando todo lo que la Iglesia irá desplegando a lo largo de los siglos. La resurrección de Cristo, como revelación definitiva de Dios y garantía de la resurrección universal de los hombres, funda la identidad del cristianismo: «Fiducia christianorum resurrectio mortuorum: illam credentes sumus» [2]. Ella revela a Dios como Dios de vivos y al hombre como creatura destinada a compartir su vida eterna.

A) *LOS HECHOS DEL ORIGEN*

¿Qué hechos o experiencias dieron origen a la fe en la resurrección de Jesús? Todos los testimonios afirman el hiato existente entre el final de la vida de Jesús y el comienzo de la fe en el Resucitado. La victoria de sus enemigos pareció definitiva. Los discípulos huyeron tras el prendimiento; sólo mujeres asistieron a la crucifixión y ninguno de los apóstoles estuvo presente en ella. Nada de lo anterior hacía presentir un futuro nuevo, una vez que la condena a muerte había negado toda legitimidad a Jesús. Para el NT no existe una continuidad intrahistórica entre las dos fases de la historia de Jesús: la del muerto y la del resucitado. Ese abismo abierto entre ambas sólo lo supera el acto salvífico de Dios, resucitando al Jesús muerto. La esperanza de Israel no versaba sobre la resurrección de un individuo sino que se refería a la resurrección universal, en conexión con el fin del mundo, la afirmación de la soberanía de Yahvé sobre los poderes del mal y la victoria de Israel sobre sus enemigos.

Ni los evangelios ni libro alguno del NT describen la resurrección, porque no es un acontecimiento verificable como los propios de nuestro mundo. Hablan de apariciones del Resucitado a los testigos de su vida anterior, a quienes se da a reconocer en encuentros, que en un primer momento los sobresaltan porque no son capaces de identificar la realidad de aquel ante quien están. Les parece un fantasma, un jardinero, un peregrino; sólo en un segundo momento se percatan de que es el mismo Jesús al que habían conocido pero que ahora se presenta en una nueva figura de realidad, con una corporeidad transfigurada. Como resultado de estas apariciones, y tras la comprobación de que el sepulcro está vacío, llegan a la convicción

[1] Cf. E. ZENGER, «Jesus von Nazaret und die messianischen Hoffnungen des alttestamentlichen Israel», en W. KASPER (Hg.), *Christologische Schwerpunkte* (Düsserldorf 1980) 37-78.

[2] TERTULIANO, *De resurrectione carnis* 1 (PL 2,795 B).

de que Jesús está vivo, de que ha resucitado, de que Dios lo ha acreditado y afirmado otorgándole parte en su propia vida.

I. LAS FUENTES. HECHOS Y SIGNOS

Las fuentes que nos transmiten la noticia de la resurrección son de distinta índole:

— *confesiones de fe* (simples [Flp 2,11; Rom 10,9-11]; ampliadas [1 Tes 1,9-10; Rom 1,1-4]; completas [1 Cor 15,1-11]);

— *kerigmas* de Pedro y Pablo en Hechos (2,14-36; 3,12-26; 4,8-12; 5,29-32; 10,34-43; 13,16-41);

— *textos narrativos de cristofanías* personales (Mt 28,9-10; Lc 24,13-55; Jn 20,11-18.24-29) y apostólicas (Mt 28,16-20; Lc 24,36-53; Jn 20,19-25);

— *himnos* (Flp 2,6-11; Col 1,15-20; Ef 1,20-22; 1 Tim 3,16; 1 Pe 3,18-22; Heb 1,3-4) [3].

Hay varios tipos de *confesiones.*

— Existen las formas brevísimas, que unen el nombre de Jesús con un predicado nominal: «Jesús Señor», o verbal: «El Señor vive», «Dios lo ha resucitado».

— Existen también las fórmulas de varios miembros, que unen la muerte con la significación salvífica (1 Tes 4,14; Rom 4,25; 8,34; 2 Cor 5,15), con el poder que tiene el Crucificado como Resucitado (Rom 1,3; 10,9), junto con el *Maranathá* (1 Cor 16,22; Ap 22,20); con la conversión y el bautismo (Rom 6,3; Col 2,12); con la vida presente y futura del bautizado (Rom 6,8-11; 1 Tes 4,14).

1. **Las apariciones del Resucitado: 1 Cor 15**

La confesión fundamental es la de 1 Cor 15,3-8. Esta fórmula cuatrimembre es la más antigua que tenemos de la resurrección. La recogió Pablo de la primera comunidad de Damasco o Jerusalén, probablemente 3 a 6 años después de la muerte de Cristo. Está tan cerca de los hechos que sus afirmaciones pueden ser confirmadas o negadas por las personas que en ella se citan. Es la confesión de fe de todos los apóstoles y comunidades (1 Cor 15,11) [4]. Esta fórmula

[3] Cf. B. RIGAUX, *Dieu l'a ressuscité,* 53-105 (Kerigmas de los Hechos); 106-146 (Las confesiones de fe); 147-172 (Himnos cristológicos); 184-222 (Visita a la tumba); 223-252 (Cristofanías personales); 253-277 (Cristofanías apostólicas).

[4] Cf. ibid., 119-146.

que San Pablo recibe y transmite (παρέλαβον-παρέδωκα), que no es invención suya y es normativa en la Iglesia (1 Cor 15,1), contiene por un lado los tres hechos que fundan la fe: que Cristo murió, que resucitó, que se apareció. Junto a los hechos está la interpretación de su sentido. Los *hechos, percibidos como signos, son interpretados a la luz de la palabra interior percibida por los destinatarios de las apariciones, de la memoria de la vida de Jesús y de la relectura de los textos de la Escritura.* Los hechos por sí solos son insignificantes; reciben su sentido sólo dentro de una tradición, de una institución y de unas formas de vida [5]. A eso se refieren las *tres fórmulas interpretativas.* Cristo murió y resucitó: *«Por nuestros pecados». «Según las Escrituras». «Al tercer día».* Las apariciones son el lugar concreto donde el Resucitado se inserta en la historia, dándose a ver a hombres concretos, que por haberle conocido antes pueden reconocerle, percibiendo la identidad personal entre el anterior y el presente (Lc 24,39: ἴδετε... ὅτι ἐγώ εἰμι αὐτός).

Los textos distinguen claramente la situación de los primeros destinatarios de las apariciones, y de todos los creyentes posteriores. El testimonio de aquellos a los que el Señor se manifestó nos abre el acceso al Resucitado. Ellos a su vez distinguen claramente su experiencia, de la propia realidad del Resucitado: ambas cosas no pueden identificarse. *Su experiencia es constituida, no es constituyente.* El verbo griego utilizado, ὤφθη (15,5-8), permite tres traducciones:

— En forma pasiva: «Cristo fue visto por Pedro».

— Como un pasivo divino: «Él fue hecho visible a Pedro», lo que equivale a decir que Dios hizo posible a Pedro que le viera; Dios le dio o concedió ver a Cristo.

— En forma deponente: «Él se hizo ver, se dio a ver a Pedro».

Desde el punto de vista filológico las tres serían posibles. La más improbable es la primera, porque nunca es asignada iniciativa directa a los testigos de la resurrección. La más verosímil es la tercera, dado que los verbos anteriores (morir, resucitar) también tienen a Cristo por sujeto. Luego el texto afirma que Cristo se dio a ver, se apareció, se hizo ver de Pedro [6].

Una de las fórmulas más ricas de Hechos (10,40-41) suma ambos aspectos: la iniciativa de Dios y la efectuación de Jesús:

> «Dios le resucitó al tercer día y le dio manifestar su presencia no a todo el pueblo, sino a los testigos de antemano elegidos por Dios, a nosotros que comimos y bebimos con él después de resucitado de entre los muertos».

[5] Cf. A. GESCHÉ, *La résurrection de Jésus..*, 301-303.
[6] Cf. B. RIGAUX, o.c., 340-346.

Esta fórmula está en continuidad con las fórmulas bíblicas en los LXX que designan la teofanía de Dios a Abrahán y a Moisés (Gén 12,7; Éx 3,2). San Pablo expresa lo que le ha acontecido en su conversión como un «ver», «darse a conocer», «revelar», «ser poseído por Cristo» (1 Cor 15,8; 9,1; Gál 1,16; Flp 3,8-12) [7]. Desde aquí podemos explicitar el sentido de las apariciones a las que alude Pablo en 1 Cor 15,5-8 refiriéndose a Cefas, a los Doce, a quinientos hermanos, muchos de los cuales viven todavía, a Santiago, a todos los apóstoles, a él mismo, el último de todos. Éste es el contenido y estructura de las apariciones según esta confesión fundamental de la fe de la Iglesia, que Pablo recibe y a su vez transmite, por la que se mide a sí mismo y juzga a los demás. El texto enuncia *hechos* y da su *interpretación.*

a) *El hecho: protagonista, destinatarios, intención*

1. *El sujeto* o primer protagonista es el propio Jesús: Se trata de su autorrevelación, de manifestaciones a aquellos que le habían conocido anteriormente, y a quienes ahora se da a ver resucitado.

2. *El hecho* es percibido no como una gestación del sujeto que lo vive sino como resultado de un encuentro, por tanto como realidad objetiva que le llega de fuera, que tiene a Jesús por contenido personal, no como objeto ciego o realidad muerta sino como sujeto reconocido.

3. Jesús se hace presente como viniendo de la *vida propia de Dios* y realizando al máximo los encuentros de amistad, acogimiento y perdón, que ya había realizado con ellos en su acción pública.

4. Los *destinatarios* de las apariciones son personas concretas (Pedro, Santiago, Pablo), grupos concretos (los Doce, quinientos hermanos), algunos de los cuales pueden todavía verificar el anuncio apostólico y en concreto el de Pablo por estar vivos.

5. Las apariciones tienen una *dimensión comunitaria y una intencionalidad misionera,* ya que cada uno de los que las reciben se dirige a los demás para comunicarlo y es constituido en apóstol del Crucificado-Resucitado.

[7] «Pablo distingue un tal dar-se-a-ver de Jesús, un tal ver, de todas las otras "visiones" que él conoce bien, por ejemplo 2 Cor 12,1ss, pero no las pone nunca como base de su kerigma». H. SCHLIER, *La resurrección de Cristo,* 33-34.

b) *La interpretación: «Según las Escrituras». «Por nuestros pecados». «Al tercer día»*

El hecho de la muerte (la sepultura no aparece como hecho salvífico sino como refrendo de aquélla) es el presupuesto para afirmar la resurrección. La muerte, real y verificada, da soporte al anuncio de una resurrección real; ésta no fue la reavivación de un sujeto medio muerto. Porque esta muerte y resurrección son vistas como parte y culminación de un plan de Dios, se afirma de ellas que son según las Escrituras. No se trata de que haya textos que literalmente las preanuncien en cada uno de sus aspectos materiales, sino de que están en la lógica de las gestas salvadoras conocidas, que corresponden a lo que Dios se había propuesto al revelarse a los hombres: decirse y darse del todo hasta compartir con ellos su destino; padecerlo y superarlo, salvándolos en su juicio sobre el pecado. «Os convertisteis de los ídolos a Dios, para servir al Dios vivo y verdadero y esperar del cielo a Jesús su Hijo, a quien resucitó de entre los muertos, quien nos libra de la ira venidera» (1 Tes 1,10; 5,10). La muerte de Jesús trasciende a su persona para incluirnos a nosotros. «Murió por nuestros pecados» (1 Cor 15,3). Él realiza de esta forma el destino universal y vicario del Siervo de Yahvé, cuyos textos adquieren ahora toda su potencia expresiva. Por tanto, decir que Jesús murió por nuestros pecados según las Escrituras y que según ellas resucitó, es situarlo más allá de su individualidad, poniéndolo al servicio de lo que Dios ha previsto para el mundo, conforme a su plan de salvación contenido en las Escrituras.

Si la resurrección se hizo transparente y comprensible a la luz de las Escrituras, las Escrituras se hicieron transparentes y comprensibles a la luz de la resurrección. De ésta se dice que tuvo lugar «al tercer día» o a los «tres días» [8]. La fórmula (Mc 8,31; 9,31; 10,34 y par.) puede tener un sentido cronológico, que es difícil de fijar. ¿Tres días desde el instante de la muerte hasta el instante mismo de la resurrección, el instante en que tuvieron lugar las apariciones o en el que se comprobó que la tumba estaba vacía? Pero puede tener un sentido teológico: entonces indica la pronta intervención salvadora de Dios en favor del justo, cuando éste se encuentra en una situación de peligro. En nuestro caso significa que Dios vino en ayuda de Jesús tras su muerte. «Dentro de dos días nos dará la vida, al tercer día nos hará resurgir y en su presencia viviremos» (Os 6,2; cf. Gén 22,4).

La resurrección es un acontecimiento escatológico, que trasciende el tiempo. Pertenece al mundo que viene y no puede ser situado

[8] Cf. K. LEHMANN, *Auferweck am dritten Tag nach der Schrift. Exegetische und fundamentaltheologische Studien zu 1 Cor 15,2-5* (Freiburg 1968).

dentro de las coordenadas de nuestro tiempo y lugar, como situamos todas las demás cosas de este mundo. Muerte y resurrección de Jesús son un acto doble, no dos actos sucesivos. Doble en cuanto que el sujeto primero y principal de la muerte es Jesús, mientras que el sujeto primero y principal de la resurrección es Dios. El mismo acto, visto por el anverso de la obediencia y la fidelidad absolutas de Jesús entregándose a Dios, es la muerte; y visto por el reverso de la fidelidad, acogimiento y afirmación absolutas que Dios hace de Jesús, es la resurrección [9]. Todo su ser con sus constitutivos trascendentales (cuerpo, alma, espíritu) fueron afirmados e integrados a la vida divina. La muerte no fue vencedora ni soberana definitiva de ellos. La resurrección fue corporal y no sólo psíquica o pneumática; en este sentido fue «posterior» a la muerte. No se trata sólo de la perduración de su libertad, de su inmortalidad personal, o del retorno de su espíritu a su origen divino. Fue una nueva acción recreadora de Dios versando sobre la entera persona del Jesús muerto.

Junto a estas fórmulas de confesión tenemos los relatos de aparición o las *cristofanías* pascuales que nos ofrecen los evangelios: Mt 28,9-10 (mujeres al regreso del sepulcro); Lc 24,13-35 (discípulos de Emaús); Jn 20,11-18 (María Magdalena junto al monumento); Jn 20,24-29 (dudas y confesión de Tomás). En ellas todo lo esencial es común y concorde (Jesús vivo, manifestación como encuentro, identidad y diferencia con su anterior forma de existencia), mientras que en lo accidental (lugares, horas, palabras) existen claras diferencias. Tal variación dentro de la unidad es la mejor garantía de veracidad. Esta constelación de relatos, difíciles de armonizar entre sí, presentan de forma caleidoscópica la realidad de Jesús [10]. Los hechos provocan una inundación de palabras expresivas, desafiando la reducción esquemática. «Las revoluciones estallan primero en la palabra» [11]. Los relatos de las apariciones constituyen el punto de inserción de Jesús en el mundo y la referencia a nuestra historia, en clara conciencia de que la realidad del Resucitado no es descriptible ni fijable. Quienes han recibido las apariciones-autorrevelaciones de Jesús no han intentado demostrarlas ni han tratado de revivirlas después sino sólo testimoniarlas, reconstruyendo todo lo anterior a la luz del Resucitado, iniciando una historia nueva y poniéndose a su

[9] Cf. K. RAHNER, «Cuestiones dogmáticas en torno a la piedad pascual», en ET IV, 159-176; ID., «Unidad de la muerte y de la resurrección», en *Curso fundamental sobre la fe* (Barcelona [4]1989) 313.

[10] Un análisis del género literario propio, de los elementos comunes y divergentes, en J. FITZMYER, *The Gospel according to Luke X-XXIV* (New York 1985) 1532-1548 con bibliografía completa; P. GRELOT, *Jésus de Nazareth Christ et Seigneur*, II (Paris 1998) 351-416.

[11] CH. PERROT, *Jésus* (Paris 1998) 117.

servicio. Se abren a ese futuro nuevo y viven para él; porque quedaron iluminados por aquella experiencia, no presos de ella. Jesús se identificó ante ellos y ellos a su vez quedaron identificados desde él, transformados por él y enviados a hablar de él. Hay un desbordamiento de sí mismos hacia la realidad percibida y hacia la misión recibida con tal realismo y verdad que les hubiera parecido insensata la pregunta sobre si lo que estaba detrás fueron alucinaciones, visiones o simples sueños. La verdad de su vida posterior acreditó la experiencia que estaba en la génesis de su anuncio. Los hechos hay que analizarlos en su campo semántico propio: como acontecimientos en su lugar y tiempo, con el sentido que tienen para la persona que los vive, con las consecuencias que nacen de ellos en la historia siguiente. Estos tres órdenes dan o quitan la razón a unos hechos. En nuestro caso las apariciones fueron recibidas, comprendidas y correspondidas como:

— Revelación de Jesús y encuentro con Jesús.

— Transformación de los discípulos en hombres nuevos, capaces de comprender lo anterior y comenzar un futuro nuevo.

— Renacimiento del pueblo de la alianza, como pueblo rehecho por Jesús su Mesías.

— Surgimiento de la Iglesia.

— Comienzo de la misión, primero a los judíos y luego a todos.

2. La tumba vacía

Junto a las apariciones tenemos los *relatos de la tumba vacía.* Los evangelios relatan el hecho juntamente con las apariciones, sin intentar fundar la realidad positiva de la resurrección sobre el hecho negativo de la ausencia del cadáver. La ausencia del cadáver es un signo que, en la luz de anteriores y posteriores experiencias del encuentro con el Jesús vivo, recibe un peso propio. Por eso San Juan: «Vio y creyó» (20,8) [12]. Ahora bien, un signo nunca es una prueba automática de la realidad hacia la que orienta o abre. La ausencia de un cadáver no demuestra la existencia del vivo en otro lugar. La historicidad de la tumba vacía es generalmente admitida, aun cuando

[12] «El descubrimiento de la tumba vacía deja de aparecer como una invención tardía y sospechosa, y vuelve a ser un hecho sólido y antiguo, un dato primitivo que con las apariciones subsiguientes puede justificar y fundar la fe cristiana en la resurrección del Señor». P. BENOÎT, *Passion et Résurrection du Seigneur* (Paris 1966) 295; J. FITZMYER, *Catecismo cristológico. Respuestas del NT* (Salamanca 1988) 84. Cf. H. VON CAMPENHAUSEN, *Der Ablauf der Osterereignisse und das leer Grab* (Heidelberg 1966); G. O'COLLINS, *Jesús resucitado...,* 183.

ocupe un lugar secundario en los testimonios del origen. Es narrada como algo que puede ser verificado por los judíos. En un contexto semita con una antropología no dualista, que no separa la persona en alma y cuerpo como lo hará después el mundo griego, el mensaje de la resurrección hubiera sido absolutamente inaceptable si se hubiera encontrado el cadáver. Mas no sólo para ellos sino también para nosotros [13]. El hombre es cuerpo, y éste es la mediación de la persona en su relación expresiva y comunicativa con el mundo y con Dios. La corporeidad humana tiene una constitución temporal. Todas esas corporeizaciones sucesivas pertenecen a la biografía constituyente del hombre y éste ni ha sido ni será al margen de esa materia. Decir que el hombre es afirmado por Dios en su vida, «resucitado» de la muerte, implica la afirmación de esa historia, con la perduración de su entera biografía y corporeidades sucesivas. La resurrección de Jesús es la afirmación que Dios hace de todo lo que ha sido y de todo lo que él es ya, a la vez que muestra lo que él ha de ser todavía para el mundo. La resurrección de Jesús fue una resurrección corporal [14].

II. LA RESURRECCIÓN: HISTORIA, APOLOGÉTICA, TEOLOGÍA

Tenemos hechos y signos. Las experiencias con el Resucitado fueron vividas por sus protagonistas como signos. Interpretadas como tales desde la vida de Jesús y la Escritura, fundaron la fe entonces y la siguen fundando hoy. Toda posterior experiencia de Cristo se refiere a ellos y se mide por ellos. Las apariciones del Resucitado fueron percibidas como realidad externa y anterior a los sujetos que las recibieron. La afirmación que éstos hacen de la resurrección de Jesús no fue sólo el resultado de una meditación sobre el Jesús terrestre; no fue la intuición de que su muerte es universalmente significativa, ni el descubrimiento de una obligación: tener que seguir reviviendo su ejemplo o predicando su mensaje, sino resultado de su convencimiento de que

[13] «El mensaje central implica por tanto ipso facto, teniendo en cuenta la comprensión antropológica de aquel momento, el hecho de la tumba vacía [...] En la opinión pública de los ciudadanos de Jerusalén el mensaje de la resurrección de Jesús hubiera quedado desacreditado de una vez para siempre si se hubiera podido demostrar un sepulcro con el cadáver de Jesús en descomposición». K. SCHUBERT, *Jesus im Lichte der Religionsgeschichte des Judentums* (München-Wien 1973) 183-184. Cf. ID., «Auferstehung Jesu im Lichte der Religionsgeschichte des Judentums», en Bib 43 (1970) 25-37.

[14] Sobre la unidad del cuerpo de Jesús, muerto y resucitado, en su nueva condición pneumática, cf. las matizaciones de PABLO VI, *Sobre la resurrección* (05/04/1972).

Dios tuvo una intervención objetiva en el mundo, asumiendo el entero ser de Jesús a su propia vida divina y rescatándolo así al poder universal que la muerte tiene sobre los seres finitos [15].

Son por tanto insuficientes la tesis de D. F. Strauss, con su explicación psicológica de las apariciones; y aquellas otras que consideran fundamento suficiente para explicar la resurrección la influencia y el recuerdo que los discípulos mantenían del Jesús prepascual. Bultmann afirma que Jesús resucitó en el kerigma; Marxen que la resurrección significa sencillamente que el asunto de Jesús seguía válido y debía perdurar; Schillebeeckx la explica como un proceso de conversión vivido como gracia y expuesto como aparición; R. Pesch considera al Jesús terreno fundador de la resurrección [16] y en su línea están I. Broer, K. H. Ohlig, H. Verweyen [17]. En el extremo se sitúa G. Lüdemann con su negación pura y dura de la realidad del Resucitado; para él la fe está y cae con el Jesús de la historia y no con el Cristo de la resurrección, por lo cual ni las apariciones, ni la tumba vacía tienen importancia alguna [18]. Hay dos comprensiones falsas de la resurrección:

— Una, *material biologicista,* la ve como la simple vuelta a la vida biológica. Tales fueron la resurrección de la hija de Jairo (Mc 5,21-43), la del hijo de la viuda de Naín (Lc 7,11-17), la de Lázaro (Jn 11,38-44).

— Otra es la interpretación *idealizadora o desmitificadora,* que la piensa como continuación en el tiempo de la memoria y de la causa de Jesús, o como eternidad del alma sola, pudiendo permanecer su cuerpo descompuesto en el sepulcro.

— Frente a ambas está la *comprensión teológica,* que la piensa como una acción de Dios, que recae sobre la entera persona de Jesús, sustrayéndolo al poder de la muerte y haciéndolo partícipe de la vida divina, que le permite manifestarse en el mundo de una «forma nueva» (Mc 16,12) a como lo hizo a sus contemporáneos. La resurrección es personal y, por tanto, corporal.

[15] «La resurrección corporal de Jesús a la gloria forma parte fundamental de la proclamación kerigmática del NT y constituye una afirmación fundamental de la fe cristiana». J. FITZMYER, o.c., 86. Cf. R. E. BROWN, *The virginal conception and the bodily resurrection of Christ* (London 1974) esp. 130-134.

[16] Sobre la intención, valor y límites de estos intentos, cf. H. KESSLER, «Exposición y crítica de los intentos de explicación histórico-genética», en *La resurrección de Jesús...,* 130-169.

[17] Expone esta tesis: H. VERWEYEN (Hg.), *Osterglaube ohne Auferstehung? Diskussion mit G. Lüdemann* (Freiburg 1995). Frente al resto de los autores mantiene la tesis clásica L. OBERLINNER, «Gott hat ihn auferweckt. Der Anspruch eines frühchristlichen Gottesbekenntnisses», en ibid., 65-79.

[18] Cf. G. LÜDEMANN, *Die Auferstehung Jesu* (Göttingen 1994) 220.

El carácter violento, escandaloso y para los judíos religiosamente perverso de la cruz, les hacía del todo imposible seguir manteniendo la validez del mensaje y la perduración de la persona de Jesús. Lo históricamente primero en la afirmación que los discípulos hacen del Resucitado no fue la reflexión del hombre sino la acción de Dios. Ahora bien, esos hechos en cuanto signos reclaman una interpretación: deben ser pensados, situándolos en una tradición espiritual y refiriéndolos a la propia vida. No se nos imponen con la violencia de la materia y la ley de la gravedad, sino en apelación a la libertad y como oferta de gracia. Son revelación que invita y suscita la fe: su último sentido y contenido sólo son percibidos cuando los contenidos y exigencias de esa fe se convierten en forma de vida. Existe una continuidad de fondo entre el mensaje del Reino y la vida de Jesús por un lado y el hecho de la resurrección por otro. Jesús ha presentado a Dios como Dios de vivos, situándose en la tradición del AT que en sus fases finales cuenta con la resurrección de los muertos, afirmada en tiempo de Jesús por los fariseos [19]. Y en la noche de la cena habla confiado de su participación en el banquete del Reino (Lc 22,16), lo que supone que cuenta con la ayuda de Dios arrancándole a la muerte inminente. Los anuncios de la resurrección están en profunda coherencia con toda su vida entregada en obediencia a Dios y en servicio a los hombres.

Sobre ese fondo, en discontinuidad a la vez que en continuidad con el propio Jesús, los relatos de la resurrección tienen todo su peso y credibilidad [20]. No se trata de textos ingenuos y de afirmaciones sobre hechos de otro mundo. Los sujetos de las apariciones no son ajenos a la realidad de cada día, presos de una ilusión infantil o indignos de fe. La convergencia de todos ellos en su diversidad, las constantes en lo fundamental, el hecho de que haya transformado en personalidades decisivas en el futuro a personas que carecían de los presupuestos para un destino semejante, el resultado final y persistente de esas afirmaciones suyas, que han permitido a generaciones lejanas a los acontecimientos descubrir al Resucitado y adherirse a él: todo esto obliga a reconocer valor objetivo a los testimonios primeros de las apariciones, que dan origen a la confesión de fe en el Resucitado. *Su sobriedad, su ingenuidad y su carencia de pretensiones, no proponiéndose como argumentos de evidencia o filosóficamente validables, y su reducción al orden del testimonio, convierten su fragilidad primera en signo de mayor fortaleza, que más allá de ellos nos remite a la realidad que atestiguan. Su misión ha concluido con el testimonio: el resto lo dejan*

[19] Dan 12,2; 2 Mac 7,9-29; cf. Is 26,19; Ez 37,1-14. Cf. H. KESSLER, «La preparación en el AT y el judaísmo precristiano», en o.c., 29-60.

[20] Cf. «El Jesús prepascual», en ibid., 61-84.

a la libertad del hombre y a la gracia de Dios. Esos testimonios verbales hay que situarlos dentro de las instituciones, formas de vida y proyectos reales de la comunidad primitiva. Palabras y personas, memorias del Jesús conocido y experiencias con el Jesús reencontrado fundaron entonces y siguen fundando hoy la posibilidad de la fe en Jesús de Nazaret como Mesías de Dios. El tránsito de la posibilidad a la realización de la fe es un misterio del que sólo cada hombre puede y debe responder por sí mismo ante Dios. A su vez la fe no es producto, cosa o fármaco que se toma desde fuera como exterior a la persona, sino que tiene que nacer de la ejercitación libre de la vida. La fe, como todo acto de libertad y de amor, llega a ser plenamente real en el acto de creer y se torna luminosa en el acto entero de vivirla.

La resurrección ha sido casi siempre estudiada desde el punto de vista histórico-exegético por un lado, y apologético por otro. Ha prevalecido la preocupación por su materialidad verificable, situándola en el nivel de los hechos de este mundo y olvidando la peculiar naturaleza con que la presentan las fuentes. Para ellas no es ni mera prolongación ni negación de la historia anterior sino el comienzo de una historia nueva. El Resucitado es la explosión y el primer exponente del mundo futuro; es una realidad *escatológica* que «toca» a este mundo, verificable en sus efectos; es *real e histórica* pero no con la historicidad mundana propia de quienes somos tiempo, mundo y mortalidad [21]. Se ha leído los textos sólo como historia positiva, cuando se trata de textos confesantes en los que lo dicho y el decir, la realidad enunciada y la persona enunciante, no son separables. En este sentido, no hay resurrección de Jesús sin testigos que la anuncien. No hay acceso directo al Resucitado sin pasar por la persona que atestigua, sin entrar en la interpretación que el testigo da, sin poner la vida en sintonía con lo que la realidad anunciada exige.

En segundo momento ha prevalecido el interés apologético, reduciendo la resurrección a un milagro como los anteriores milagros de Jesús. Ella sería el máximo milagro que prueba definitivamente el cristianismo. Pero antes que un milagro como los otros es «misterio», porque en ella pasamos de este mundo a otro, de la muerte del ser finito y pecador a la vida del Infinito. Separada de la predicación del Reino y de la muerte por un lado, de la efusión del Espíritu y de la Iglesia por otro, la resurrección queda como un enigma indescifrable. No es un cualquiera el que ha resucitado sino alguien que ha propuesto un mensaje sobre Dios y ha muerto una muerte como

[21] Cf. P. GRELOT, «L'historien devant la résurrection du Christ», en *Revue d'histoire de la spiritualité* 48 (1972) 221-250; ID., «La Résurrection de Jésus et l'histoire. Historicité et historialité», en *Les Quatre Fleuves* 15-16 (Paris 1982) 145-179.

servicio y sacrificio por los hombres. El Resucitado ha suscitado una experiencia de transformación pneumática y desencadenado una comunidad misionera que perduran hasta hoy. Esa totalidad se convierte en una invitación a creer. Teórica e históricamente es un hecho singular ya que sólo de Jesús se ha afirmado en sentido real somático, y no figurado o espiritual, que ha resucitado [22]. Sin embargo, la verdadera potencia fundamentadora de fe, propia de la resurrección, sólo se percibe cuando se la comprende teológicamente como afirmación sobre Dios, sobre Cristo, sobre el sentido de la vida humana, sobre la meta de la historia, sobre la salvación de la realidad y de cada persona. La historia de la teología ha dejado a veces la resurrección en segundo plano. La Iglesia oriental concentró su atención primero en la encarnación como punto salvífico central; después en la cuestión de la divinidad y de la unión hipostática como problemas teóricos primeros [23]. En cambio, la Iglesia occidental otorgó primacía a las cuestiones de soteriología (la muerte de Jesús como satisfacción y expiación: San Anselmo, Lutero). Finalmente la era moderna se centró en la acción y predicación de Jesús Maestro, en su acción como profeta o reformador social revolucionario, con especial atención a las cuestiones apologéticas (Ilustración, Escolástica, métodos histórico-críticos, movimientos de liberación). En nuestro siglo hemos podido por fin redescubrir el lugar central que la resurrección ocupa en el cristianismo y su lugar primordial tanto para la fe como para la cristología [24].

B) *CONTEXTO, LENGUAJE Y CONTENIDO DE LA RESURRECCIÓN*

El proceso de comprensión del Resucitado no acaba con las apariciones como momento explosivo, experiencia única y acontecimiento fundador. El día de Pascua y los cuarenta días siguientes (Hch 1,3) han conducido a los apóstoles a pensar el sentido de ese acontecimiento, a la vez que sus presupuestos y sus consecuencias. Cesan las apariciones pero no cesa la presencia real de Cristo a su comunidad. Acabó una forma de manifestarse y comenzó otra que todavía dura. El NT en el origen y la Iglesia hasta hoy son el testimo-

[22] Cf. K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe,* 322.

[23] Cf. A. GESCHÉ, a.c., 257-265; J. P. JOSSUA, *Le salut. Incarnation ou mystère pascal chez les Pères de l'Église de S. Irenée à S. Léon le Grand* (Paris 1968).

[24] Pionero de esta recuperación fue el libro de F. X. DURRWELL, *La Résurrection de Jésus mystère de salut. Étude biblique* (Le Puy-Lyon 1950). Cf. el volumen homenaje: M. BENZERATH-A. SCHMID-J. GUILLET (ed.), *La Pâque du Christ Mystère de Salut.* FS F. X. Durwell (Paris 1982).

nio unánime de esa presencia vivificadora de la persona y de una inteligencia creciente de la acción de Jesús, quien prometió venir (Jn 14,3.18-19) y permanecer siempre con los suyos (Mt 18,20; 28,20).

I. EL CONTEXTO: ESCATOLOGÍA Y APOCALÍPTICA

¿Cómo es el proceso de interpretación del Resucitado? *La reflexión se elabora en varias direcciones, partiendo siempre de la memoria del que habían conocido, de la experiencia de su actuación en la Iglesia y de los textos del AT.* La suma de todos estos elementos puso en primer plano la coordenada escatológica. La resurrección es situada y comprendida sobre el fondo de espera del fin del mundo, con la consiguiente revelación del sentido de la historia, que los judíos encontraban explicitada en la literatura apocalíptica de su tiempo. Por eso se ha repetido que la apocalíptica es la matriz de la cristología primero y la madre de toda la teología después [25]. Este trasfondo le otorga su inteligibilidad fundamental y a partir de él se descubren otras dimensiones. Hablar de comprensión escatológica significa afirmar que la resurrección es un acontecimiento que tiene que ver con el fin de los tiempos; que en la persona de Jesús está teniendo lugar la irrupción de ese final como acción reconciliadora de Dios respecto de su creación; que la persona y obra de Jesús son la anticipación de los *éschata;* que el proceso de salvación está ya inaugurado; que Jesús es descubierto como el Hijo del hombre de la literatura apocalíptica en su dimensión individual y colectiva, que viniendo al fin de los tiempos decidirá la entrada en el Reino de Dios. La resurrección identifica a Jesús como el Juez escatológico. De ahí

[25] Cf. E. KÄSEMANN, «Die Anfänge christlicher Theologie», en *Exegetische Versuche und Besinnungen,* II (Tübingen 1964) 82-104, cit. en 100; «Zum Thema der urchristlicher Apokaliptik», en ibid., 105-130; W. PANNENBERG-T. RENDTORFF-U. WILCKENS, *Historia como revelación* (Salamanca 1977); W. PANNENBERG, *Fundamentos de cristología* (Salamanca 1974); J. MOLTMANN, *Teología de la esperanza* (Salamanca 1969); O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Aproximación,* 386-399. La Iglesia expresó su mensaje escatológico (ha llegado lo último porque ha llegado el Último) con categorías apocalípticas (descripciones del fin del mundo, resurrección general) y en un primer momento esperó la parusía de Jesús y el final de la historia. Después percibió que el fin cualitativo de la historia (dado por la resurrección) no significaba el final cronológico (parusía de Jesús y fin del mundo). Esta distinción y la comprobación de que las realidades escatológicas (vida nueva, perdón de los pecados, don del Espíritu) estaban ya operantes dentro de ella por la fe y la celebración, le permitieron sobrevivir y afirmarse en su acción misionera, aun cuando no tuvo lugar la parusía.

se desprende su condición de Señor, que ejerce su soberanía salvífica en la Iglesia, y consecuentemente también ante él se decide el destino de los hombres. La resurrección constituye a Jesús en Testigo escatológico de Dios y Juez de su Reino.

Situada sobre este fondo, la resurrección aparece como la forma anticipada de la existencia nueva, que Dios otorgará a toda la creación cuando llegue la consumación. Por ello nada tiene que ver con un mero retorno a la anterior vida biológica. La resurrección de Lázaro es de este orden: recuperó su vida anterior para volver a morir. Jesús en cambio entró en la vida nueva, la que es indeficiente, por ser eterna, la propia de Dios. «Cristo resucitado de entre los muertos ya no muere, la muerte no tiene ya dominio sobre él» (Rom 6,9). Para hablar de la resurrección de Jesús el NT no utiliza nunca el término βίος y los derivados de él, sino ζωή. Aquélla es la vida de los mortales en caducidad y temporalidad; ésta es la vida de Dios en integridad y perennidad. La vida nueva de Jesús y de los resucitados con él no es una revitalización sino una palingenesia (Mt 19,28; Tit 3,5), una transformación o metamorfosis (Mt 17,2; Rom 12,2; 2 Cor 3,18), una innovación de realidad por el Espíritu (2 Cor 5,17; Col 1,15; Gál 6,15; Ef 2,13; 4,24; Rom 7,6).

II. EL LENGUAJE: CONSTELACIONES SIMBÓLICAS

La resurrección tiene que ser entendida a la luz de la pluralidad de lenguajes con los que el NT la presenta y por exploración de los universos simbólicos en que la expresa. La palabra «resurrección» es una entre las otras muchas que describen la ruptura introducida por Dios para afirmar a Jesús, legitimar su pretensión, devolverlo vivo y arrancarlo a la muerte, integrándolo a su soberanía sobre el mundo. Aquí el lenguaje contiene la realidad y la forma de ésta viene sugerida en esas formas lingüísticas [26]. Podríamos distinguir tres ámbitos simbólicos: *a)* Es una acción que se ejerce sobre un muerto. *b)* Es una transferencia al universo de Dios. *c)* Es la constitución de una forma de realidad nueva en Cristo, con su consiguiente acción sobre el mundo, por participación en la soberanía de Dios.

1. Sin duda una de las expresiones más primitivas es la expresada por los verbos: *egeírô,* en sentido activo y pasivo, a la vez que por el verbo *anístêmi,* del cual deriva la palabra *anástasis,* resurrec-

[26] Cf. E. DE SURGY (ed.), *La Résurrection de Jésus et l'exégèse moderne* (Paris 1969); A. GESCHÉ, «Le lieu de l'intelligibilité fourni par l'analyse du langage», en o.c., 283-296; J. LADRIÈRE, *L'articulation du sens.* II. *Les langages de la foi* (Paris 1984).

ción [27]. Expresa la idea de un levantar de la muerte, como despertar a alguien de un sueño. Sin que se intente describir la situación se presupone a Jesús caído, dormido, muerto, apresado o retenido por la muerte en el lugar de los muertos. Los verbos correspondientes a la acción divina son: suscitar, despertar, hacer surgir, sustraer, arrancar, resucitar.

2. Otra expresión deriva de los términos *gloria* o *glorificación*, que en San Juan abarca cruz y resurrección y que nos remite al término veterotestamentario *kabod*, δόξα, expresivo de la condición divina a la que es integrado Jesús. Aquí se acentúa la victoria de Cristo sobre la muerte y su participación en la vida y poder de Dios, donde toda mortalidad ha desaparecido.

3. Un tercer modo expresivo está dado con los términos *exaltar, exaltación* a la derecha del Padre (Hch 2,33; Flp 2,9). Estas expresiones contrastan la acción exaltadora de Dios con la humillación de quien en la pasión y en la muerte realizó el destino del servidor paciente y descendió a la muerte para gustarla por todos. A quien ha realizado el máximo descenso y humillación hasta morir la muerte de los esclavos (crucifixión), Dios lo eleva a su propia gloria y le otorga el nombre máximo, de forma que todos le tributen homenaje de adoración (Flp 2,10-11). La kenosis o abajamiento del que existía en la forma de Dios tiene su expresión límite en la bajada a los infiernos. Ahora bien, la muerte y el descenso de Cristo a los infiernos, ¿son dos estados sucesivos o son dos maneras de expresar un único acto por el que Jesús ha compartido el destino de los muertos, para ser luego suscitado por el poder de Dios?

4. Otro modelo es el que explica la resurrección como *vivificación* por acceso de Jesús a la vida de Dios. San Pablo y San Lucas nos presentan a Cristo como el que antes estaba muerto y ahora es el Viviente (Lc 24,3; Hch 1,3; 25,19; Rom 4,17; 1 Cor 15,22-45; 1 Pe 3,18). Los exegetas han pensado que quizá ambos han querido evitar la terminología de resurrección, extraña para los oyentes griegos. Esta terminología nos recuerda de nuevo que la resurrección no hay que interpretarla en sentido biológico o vitalista. El NT no usa nunca los términos βίος, ἀναβίος que describen las formas de vida verificables, porque lo que está en juego no es primordialmente la recuperación del humano vivir sino el acceso al vivir divino. Tal acceso se realiza a partir de nuestra existencia biológica e histórica concreta pero no para repetirla o incrementarla cuantitativamente sino por transmutación cualitativa. Tal transformación está en continuidad con el anhelo más profundo del hombre, que no es pervivir tempo-

[27] Cf. A. RODRÍGUEZ CARMONA, «Origen de las fórmulas neotestamentarias de resurrección con anistánai y egeírein», en EE 55 (1980) 27-58.

ralmente —un tiempo indefinido sería el tedio consumado y la condenación anticipada—, sino ser transmutado hacia otra forma de vida con novedad personal y no con simple perduración temporal.

5. Quizá la formulación más simple, pero que ha conformado las primerísimas confesiones de fe, es la que declara a *Jesús Kyrios* otorgándole este nombre y la adoración correspondiente a partir de la resurrección (Rom 10,9; Flp 2,9-11). La constitución como Kyrios por la potencia del Espíritu remite a su victoria sobre todos los poderes, incluido el de la muerte. Este título orientó hacia la confesión de su divinidad porque si ejercía la misma soberanía que Dios sobre el mundo, es que compartía su misma autoridad y vida. A partir de esta función se comenzará a pensar su realidad: quien ejerce autoridad y comunica la vida de Dios es que la posee como él. De la autoridad y vida divinas se pasó a confesar su ser divino.

6. Una última expresión de esta acción de Dios sobre Jesús es la de instalación o *constitución en Hijo de Dios* (Rom 1,4) y *justificación* (1 Tim 3,16). Dios por la fuerza del Espíritu ha manifestado la verdadera identidad de Jesús: y por ser el Santo, el Justo y el Hijo, no podía dejarle experimentar la corrupción (Hch 2,27; Sal 110,1).

De todas estas constelaciones expresivas (resurrección, glorificación, exaltación, vivificación, otorgamiento del nombre [= ser] de Kyrios, constitución en Hijo, justificación) ha prevalecido la de *resurrección,* sin duda porque ponía de relieve el contraste con la muerte anterior; porque enunciaba el morir previo como supremo hecho negativo de la vida humana y la victoria sobre él; porque asociaba la resurrección de Cristo a la resurrección universal, que era esperada para el final de los tiempos ya que este horizonte escatológico es el punto de partida para pensarla. Sin embargo, todos los demás campos semánticos son necesarios para percibir la complejidad real que tiene el acontecimiento, a la que corresponde a su vez la complejidad de géneros literarios que la expresan. *El lenguaje de la resurrección no es constatativo a secas, enunciando cosas ajenas al sujeto y completas sin él, sino performativo.* Dice algo que es real en el sujeto y cuya realidad sólo aparece en la medida en que determina su existencia y está garantizada por ella. Sólo en el «juego de lenguaje» que es la vida total de la Iglesia, tienen pleno sentido esas expresiones. En otro juego de lenguaje (científico, técnico, incluso filosófico, pragmático) todas estas expresiones tendrían otro sentido. No es que no fueran reales, pero carecerían del ámbito de resonancia y acreditación necesario para que ellas muestren su verdad y nosotros la descubramos. El lenguaje de la resurrección implica al sujeto confesante, el acto de confesar y el medio eclesial celebrativo de la confesión; en ellos como presupuesto y resultado a la vez se muestra la realidad confesada. El lenguaje performativo dice una realidad

que constituye al sujeto, que es anterior a él y que sin embargo sólo en ese decir, diciéndose él a sí mismo al confesarla y conformándose desde ella, logra verdad para los demás [28].

En este sentido la resurrección funda la fe de la Iglesia y la fe de la Iglesia confiere credibilidad, sentido y verdad a la resurrección. Cada semilla necesita su humus de inserción y su humedad para el crecimiento. En la piedra de granito no arraiga semilla alguna; en sequedales no germinan plantas ni son posibles frutos. La resurrección no es un hecho empírico, como lo son los del orden material, social, moral de nuestro mundo cotidiano. Es absolutamente real e incide sobre este mundo, pero desde su naturaleza propia; por ello, no es demostrable sino sólo perceptible como fruto de revelación por un lado y de fe por otro [29]. La fe tiene su fundamento en los hechos-signos que la suscitan, pero su gestación es fruto personal: es don de la libertad divina que nos precede y respuesta de la libertad humana consiguiente. Ella se crea sus expresiones indirectas de acreditación y verificación, en la medida en que conecta con las aspiraciones profundas del sujeto humano cuando ellas existen, o con las que ella misma suscita cuando previamente no existen. Sólo un hombre nuevo puede reconocer al que por definición es el «Hombre nuevo», el «Adán escatológico», el «Futuro anticipado». Sólo vivificados por él podemos reconocer al que es Espíritu vivificante (1 Cor 15,45). Quien no se deja abrir y transferir a ese mundo, no podrá conocer ni acoger al Resucitado. La fe es fruto de una inteligencia iluminada por Dios para que pueda descubrir nuevos horizontes y adherirse a ellos; pero ni la luz divina ni los signos de su presencia, que encontramos en la historia, ahorran al hombre la ejercitación de la libertad en el acto de fe, lo mismo que ninguna antropología previa ahorra el riesgo y gozo que lleva consigo la empresa de ser hombre.

[28] Cf. D. E. EVANS, *The Logic of Selfinvolvement* (London 1963); L. LADRIÈRE, *L'articulation du sens*. I. *Discours scientifique et parole de foi* (Paris 1970) 91-140.

[29] En alusión implícita a la tesis de Pannenberg, para quien la resurrección es científicamente demostrable, la Pontificia Comisión Bíblica escribe: «La historia de Jesús deriva de hecho del orden empírico accesible por el estudio de los documentos, mientras que la Historia de la Salvación no deriva de ese orden. Incluye la experiencia común, pero supone una comprehensión de ella a la cual no se accede nada más que por la inteligencia de la fe [...] Esta observación se aplica particularmente a la resurrección de Cristo, que, por su naturaleza misma, escapa a una constatación puramente empírica. Ella introduce a Jesús en el mundo que viene. Su realidad puede ser inferida de las manifestaciones de Cristo en gloria a los testigos privilegiados, y es corroborada por el hecho de la tumba encontrada abierta y vacía. Pero no se puede simplificar esta cuestión suponiendo que todo historiador, con los solos recursos de su búsqueda científica, podría demostrarla como un hecho accesible a cualquier observador. Aquí también la decisión de fe o mejor la abertura del corazón determina la posición tomada». CBP, *Bible et Christologie* (Paris 1984) 55.

III. EL CONTENIDO

Analizamos ahora el contenido intrínseco de la resurrección:

1. Contenido teológico

Toda la gesta de Jesús hay que verla referida a Dios, quien primero actúa en Jesús mediante los signos y milagros que le acreditan (Hch 2,22); luego por medio de los judíos y paganos realiza su plan de salvación en la muerte (Hch 4,27-28); y finalmente lo acredita y justifica ante los hombres por la resurrección (Rom 4,25). El objeto preciso de la confesión cristológica es que Dios ha actuado en Jesucristo atrayéndolo a su vida e invirtiendo así la acción de los hombres que le dieron muerte. *Aquí aparece la continuidad entre predicación de Jesús y comunidad pospascual: siempre es Dios quien actúa por Jesús para la salvación del hombre.* La acción de Dios es una acción inmanente (procede de él) y transitiva (recae sobre Jesús). En esa acción revela su unión con él, su solidaridad con su destino y persona, de forma que la divinidad de Dios es definitivamente cognoscible a la luz de la filiación de Jesús, sacada a la luz en la resurrección. Dios es definido en adelante como «el que resucitó a Jesús de entre los muertos» (Rom 4,24; 8,11; 1 Cor 6,14; 2 Cor 4,14; Gál 1,1; Col 2,12; Hch 13,33; 17,31; Heb 13,20). La resurrección nos da así la revelación última de Dios y su definición como radicalización de lo que ya había manifestado de sí en la anterior historia salvífica. El mismo Dios es el «que llama a lo que no es, lo mismo que a lo que es» (Rom 4,17), el que crea las cosas de la nada, el que suscita un pueblo numeroso de la esterilidad-ancianidad de Abrahán y Sara, el que arranca de la muerte a Jesús, el que dará vida a los muertos, el que justifica al impío (Rom 4,13-25). Vemos así la continuidad entre las gestas salvíficas de Dios (éxodo de Egipto, segundo éxodo de Babilonia, éxodo de Jesús desde este mundo a la tierra de los vivientes), entre la predicación de Jesús (Dios de vivos, superación de la enfermedad y la muerte por los milagros, el perdón de los pecados) y la predicación paulina (Dios que justifica al pecador). *La fe en la resurrección de Cristo es la fe en la consumación de la creación del hombre para la vida: frente a la muerte ahora como frente a la nada entonces. En la resurrección se acredita la definición que Jesús da de Dios: «Es Dios de vivos y no de muertos»* (Mc 12,27). Las fórmulas expresivas de esa acción resucitadora serán variadas: el poder de Dios, la magnitud de su poder, su Espíritu, su gloria. Todas ellas enuncian lo que se inicia con Jesús como pionero de la nueva creación en un sentido y consumador en otro. Dios actúa en la exis-

tencia encarnada de Jesús: la relación que tiene con él como Hijo eterno es una correlación en reciprocidad sin subordinación. No hay acción del Padre sobre el Hijo que no pueda ser considerada a la vez como acción propia también del Hijo. Por ello no se puede decir que él en la resurrección se comporte de manera absolutamente pasiva, como quiere Barth [30]. Hay fórmulas en el NT en las que el sujeto de la resurrección es el propio Jesús: surgió, se levantó de entre los muertos (Jn 2,19.21; 10,17-18; Lc 24,34; 1 Tes 4,14).

La resurrección de Jesús es la forma suprema de acercamiento de Dios al mundo porque es la forma suprema de integración de un trozo de mundo a su propia vida. El Jesús resucitado es la asumpción de una humanidad por Dios, rescatándola definitivamente del poder de la muerte, salvándola en sí misma al afirmarla con la vida misma de Dios, y mediante ella salvando la creación. La resurrección es la irrupción definitiva de Dios en el mundo, llevando a su realización máxima la creación (suscitación de seres libres frente a sí) y la encarnación (suscitación de un ser libre frente a sí con una libertad personalizada por el mismo Hijo de Dios). Esa acción de Dios es la revelación máxima de Dios, la transformación máxima del hombre y, con ello, el cambio del curso del mundo, orientado ya de forma positiva e irreversible a su meta. Lo que queda por venir es acabamiento de lo iniciado.

2. Contenido cristológico

Si la resurrección es ante todo una acción y una palabra de Dios, el sujeto sobre el que esa acción recae es Jesús. La acción divina sobre él es constitutiva, acreditativa, hermenéutica y epifánica.

a) *Constitutivo*

Su contenido es *constitutivo* del ser encarnado de Jesús porque mediante ella Dios lleva al Hijo a su definitiva constitución encarnativa. Ahora ya puede ser comprendido como engendrado a una forma de existencia en la cual su persona eterna se realiza y expresa en humanidad, plenamente conformada por la acción del Espíritu y determinada definitivamente por el ser del Eterno. Jesús en un sentido «llega a ser lo que no era» todavía en su condición de Hijo encarnado, dirá Oberlinner [31]. Y Balthasar explicita:

[30] Cf. KD IV/1, 135.
[31] L. OBERLINNER, o.c., 65-79.

«Toda cristología debe tomar absolutamente en serio que Jesús llega a ser lo que él ya es, tanto en su existencia premundana como en la terrestre: quien ve en ello una contradicción, pasará de lejos sin oír y entender la proclamación del evangelio» [32].

Lo que era desde siempre el Λόγος ἄσαρκος lo es ya plenamente también en cuanto Λόγος ἔνσαρκος. La persona es la misma, pero la persona en historicidad fue siendo, llegando a ser y consumándose en esa existencia humana y por ello temporal. Con razón el NT puede decir que Jesús por la resurrección fue constituido: *Mesías, Señor, Hijo* (Hch 2,36; Rom 1,4).

— Llega a ser *Mesías* porque ahora la salvación es realizada ya en su propia persona, y no sólo enunciada en su palabra, ya que en él se han actualizado las potencias vivificadoras del Reino, entre las cuales está como primer paso la victoria sobre la muerte. A partir del instante en que Jesús es constituido y reconocido Mesías (Χριστός), este título, que designa su función salvífica para la humanidad, se une al nombre personal y surge el nombre nuevo: Jesucristo. Se le adhiere de tal forma, que la palabra que designa esa función termina supliendo al nombre personal de origen, y en adelante se llamará sin más Cristo.

— Jesús es constituido *Señor,* porque a partir de ahora su humanidad glorificada está presente a iglesia y mundo, siendo fuente de vida en la eucaristía. Esa eficiencia se ejerce también como intercesión ante Dios y la fe en él se convierte en victoria sobre el mundo.

— Es constituido *Hijo,* porque el que lo era siempre, lo es ahora también en su expresión encarnativa, ya que la humanidad llega a su plenitud en el acto supremo de libertad y rendimiento que es la muerte, cuando ella es definitivamente salvada y afirmada por Dios en su validez perenne. *La resurrección es el final y la consumación de la encarnación.*

El texto clave para nuestra cuestión es Rom 1,1-4. El sujeto de todas sus afirmaciones es «su Hijo» (1,3a). De él se hacen dos tipos de afirmaciones: una referida a su condición histórica humillada (1,3b: existió naciendo de la estirpe de David [κατὰ σάρκα]) y otra referida a su condición glorificada (1,4: fue constituido hijo de Dios por espíritu de santidad a partir de la resurrección de los muertos [κατὰ πνεῦμα]). Dos lecturas son exegéticamente posibles.

[32] H. U. VON BALTHASAR, «El misterio pascual», en MS III/2 283. Y añade: «Dios es lo suficientemente divino para llegar a ser en un sentido verdadero y no sólo aparente, al encarnarse, morir y resucitar, lo que como Dios es ya desde siempre». Referencia a K. BARTH, KD IV/1, 203.

— Una lectura parte de una filiación divina previa de Jesús respecto de Dios, que se transpone humanamente en la historia judía con su inserción en la descendencia de David, y se consuma como transformación por el Espíritu en la resurrección.

— Otra lectura sería la estrictamente adopcionista: Jesús, un hombre como los demás, es «constituido» hijo por primera vez en la resurrección.

— Frente a esta última interpretación, la Iglesia, apoyada en la posibilidad interna que este texto permite junto con otros en la misma línea, comprendió la resurrección como la plenificación encarnativa de la filiación eterna [33]. A esta luz podemos afirmar que el hombre *Jesús, definitivamente constituido Mesías, Señor, Hijo en la resurrección por la acción del Espíritu (Rom 1,4; Hch 2,36), es ya el Reino en persona, la Alianza en persona, la Salvación en persona.* En él está dada la última posibilidad de Dios por un lado y de la creación por otro. Por ello es el ἔσχατος, el Último, lo Absoluto e Intranscendible, que refiere Dios a todos, que todo lo refiere a Dios, y a quien consiguientemente todos se referirán para descubrir la Plenitud y poder participar de ella.

b) *Acreditativo*

La resurrección es el juicio por el que Dios da razón a Jesús frente a sus jueces. Acogiéndolo en sí, Dios mostró que Jesús había hablado bien de él y no fue blasfemo, que no actuó en colaboración con poderes demoníacos o mágicos sino por su Espíritu. No era el maldito de Dios al que se refiere Dt 21,23, por haber estado colgado del madero, sino el bendecido por él, y que su mensaje no era una seducción para alejar a su pueblo del Altísimo sino la convocación para convertirlo en pueblo nuevo. Dios se identificó así con su mensaje, con su persona y con su acción histórica. Reveló que aquella palabra de hombre era palabra de Dios y que él estaba detrás de ella. El mensaje de Jesús adquiere validez divina a partir de la resurrección. A partir de ella se inicia la búsqueda afanosa y la amorosa ordenación de cada una de sus sentencias, que ahora son releídas y oídas como palabras del Resucitado. Jesús queda acreditado como la Palabra en la que Dios habló, en la que Dios reveló sus designios y se reveló a sí mismo al mundo. *Retroactivamente la resurrección canoniza la persona de Jesús como persona del Hijo y sus palabras como palabras del Mensajero del Padre.*

[33] Cf. H. SCHLIER, «Eine christologische Credo-Formel der römischen Gemeinde. Zu Röm 1,3f», en *Der Geist und die Kirche* (Freiburg 1980) 56-69.

c) *Hermenéutico*

Jesús no ha fundamentado su mensaje en la interpretación del AT como los rabinos, pero se ha referido a él y ha tomado postura ante la tradición que lo fue aplicando a la vida diaria. De sus figuras proféticas, mesiánicas y sapienciales sin duda fue aprendiendo para expresar su autocomprensión filial. Jesús releyó ese mensaje profético y esas esperanzas mesiánicas a la luz de su propia misión y persona. La resurrección declara que esa exégesis del AT, de la historia anterior, de la tradición sapiencial y rabínica, y no en última instancia su exégesis del propio Dios, eran verdaderas. Todas las palabras anteriores son ley, las suyas en cambio contienen la gracia y la verdad. El AT pierde, por tanto, su vigencia absoluta y queda como pedagogo hacia el Evangelio. Su sentido último hay que descubrirlo ya desde Cristo. «Porque la ley fue dada por Moisés, la gracia y la verdad vino por Jesucristo. A Dios nadie le vio jamás: el Unigénito que está en el seno del Padre nos lo ha interpretado (ἐξηγήσατο)» (Jn 1,17-18).

c) *Epifánico*

La resurrección, mediante las apariciones y la presencia permanente de Jesús en la Iglesia, desvela a la conciencia de los apóstoles su identidad. No revela Dios nuevas verdades sobre Jesús, sino que manifiesta su ser; sacando a la luz el valor último de su vida, de su muerte y de su persona, haciendo posible a los creyentes «conocerle a él y el poder de su resurrección» (Flp 3,10) [34]. Al período de ocultamiento y humillación sigue el período de manifestación y glorificación, que el Padre sigue haciendo del Hijo hasta hoy. La resurrección de Jesús por Dios es constituyente de realidad nueva para él y de conciencia de los apóstoles respecto de él. Cristo resucitado no es cognoscible por la inteligencia humana sola; la novedad de su realidad glorificada excede nuestra capacidad perceptiva, porque pertenece al orden escatológico. La fe nos connaturaliza para poder pensar y sentir en el mismo orden en que Jesús existe. Dios dio a los otros ver a Jesús y nos le sigue dando a creer hoy (Jn 20,29). Hay una bienaventuranza de los que vieron a un hombre y reconocieron al Mesías (Mt 16,17), y esa misma bienaventuranza se extiende a los que no le vimos y creemos en él. Creer en Cristo es siempre fruto de revelación y de gracia. La expresión siguiente describe lo esencial de todo conocimiento cristiano: «Jesucristo a quien amáis sin haberle visto, en quien ahora creéis sin verle y os regocijáis con un gozo ine-

[34] Cf. J. A. FITZMYER, «To know him and the power of his resurrection (Phil 3,10)», en FS B. Rigaux (Gembloux 1970) 411-425.

fable y glorioso, recibiendo como premio de la fe la salvación de vuestras almas» (1 Pe 1,8-9). «Dios me llamó por su gracia para revelar en mí a su Hijo» (Gál 1,16).

3. Contenido apostólico

Ya vimos cómo Pesch, Schillebeeckx, Verweyen, han intentado mostrar, cada cual con matices que sería necesario tener ante los ojos, por un lado la continuidad entre lo anterior a la muerte y lo acontecido en la resurrección y por otro lado esclarecer la repercusión de la resurrección en la vida personal de los apóstoles. Nosotros hemos partido de Hch 2,14-36: «A quien vosotros habéis matado, a ése Dios lo ha resucitado» (2,23-24). La resurrección es un nuevo acto, creativo y salvífico de Dios, que recae sobre Jesús muerto. Hay novedad activa en Dios y hay novedad receptiva para el hombre Jesús. Si la historia de Jesús no es mera apariencia, y si su muerte tiene todo el realismo incisivo que la finitud, el tiempo, la violencia y la caducidad implican para el ser finito, hay que hablar de novedad y de recreación para designar lo que aconteció con Jesús, subrayando a la vez la continuidad y la discontinuidad entre la existencia terrestre y la glorificada. *Si la resurrección no es un real comienzo, la muerte no fue un real fin; y si la muerte no fue un acto consumado por Cristo y consumador de la historia humana, el cristianismo pierde su contenido específico y su real fundamento.* En ese sentido, el único sujeto activo de la resurrección es Dios y el pasivo es Cristo. Pero dicho esto, hay que subrayar con igual fuerza que fue necesario un proceso de iluminación, de reorientación y de conformación de los apóstoles por Dios para que pudieran reconocer a Jesús y la novedad de su existencia, identificando al Resucitado con el que habían conocido, diferenciarlo de un fantasma y acogerlo como aquel en quien el Reino estaba siendo realizado. Por eso en adelante ya no hablaron del Reino que Jesús había predicado sino que le predicaron a él como el Reino realizado en persona. No se trata por tanto sólo de un descubrimiento o revelación *(disclosure)* respecto del Jesús anterior a la muerte, o de conversión tras un arrepentimiento por lo hecho con él o de un sentirse perdonados por él, sino de una acción creadora de Dios, ejerciéndose también sobre ellos para que pudieran retornar de su dispersión, superar su culpabilidad, reconocer e interpretar a Jesús resucitado, creer en él, constituirse en comunidad. En este sentido puede decir Pablo que «hemos resucitado con Cristo» (Col 3,1), que «tenemos una vida nueva» (Rom 6,4).

Sólo la luz de la resurrección hace pensable, aceptable y amable la cruz, interpretando al Crucificado como Sabiduría y Poder de

Dios (1 Cor 1,18-24.30). La resurrección deja de ser un escándalo para los apóstoles y un hecho exterior de la historia pasada, para convertirse en principio divino de sentido, transformador también de la vida de los apóstoles. Al testimonio externo de los testigos de las apariciones debió acompañar una palabra y poder interiores, con los que Dios alumbraba el corazón de los oyentes para poder conocer y amar, anunciar e interpretar al Resucitado. A la novedad objetiva y escatológica del objeto (Cristo resucitado) debía corresponder una innovación de los sujetos (apóstoles). Sólo en tal connaturalización de los sujetos con el objeto fue posible reconocer y creer.

4. **Contenido soteriológico**

La resurrección es percibida y propuesta como inicio de la resurrección universal, ya que con ella ha comenzado el fin de los tiempos. Jesús es primicia (ἀπαρχή) de los muertos, tras quien resurgirán todos, «pues dado que por un hombre [entró en el mundo] la muerte, también por un hombre viene la resurrección de los muertos» (1 Cor 15,20-23; Rom 5,12-18). Cristo es el primogénito de la nueva creación y de la nueva humanidad (Hch 1,6; Col 1,18; Ap 1,18; Rom 8,29); causa de la salvación de todos los demás (Heb 5,9); pionero que, adentrado ya en la tierra prometida, arrastrará tras de sí a toda la caravana humana (Heb 12,2); el segundo hombre que viene del cielo; el último Adán convertido en espíritu que hace vivir (1 Cor 15,44-49). A partir de aquí el destino de los hombres y el de Cristo son inseparables, hasta el punto de que si alguien afirma que los muertos no resucitan, está afirmando automáticamente que Cristo no resucitó (1 Cor 15,18). Sin la resurrección de Cristo y con él de todos nosotros sería vana nuestra fe; no habríamos sido justificados, permaneceríamos en nuestros pecados (1 Cor 15,14.17-19). En Cristo resucitado Dios se revela como el Dios de la esperanza, del consuelo y de la paz; y con ello el Dios de nuestra justificación (Rom 15,5.13.33; 16,20; 2 Cor 13,11; Flp 4,7-9; 1 Tes 5,23; 2 Tes 3,16). El Resucitado es nuestro defensor en el juicio de Dios sobre el mundo y su pecado (= ira de Dios [1 Tes 1,10]). Él es el amén, el sí incondicional que Dios da al mundo, y con ello es su salvación (2 Cor 1,20; Ap 3,14). Adherirse a él es entrar en el ámbito de la justicia, santidad y poder de Dios. Compartir su santidad y filiación es quedar sustraído al ámbito de los poderes malignos. *La idea de solidaridad física en la creación, de solidaridad moral en el destino y de solidaridad mística en la relación con Dios, existente entre Cristo y nosotros, funda la salvación cristiana, como don realizado definitiva e irrevocablemente por él a favor nuestro, como promesa y tarea que nosotros hemos de llevar a cabo.*

Jesús, resucitado por el Padre para nuestra salvación, es ya para la humanidad:

— «Primicia resucitada y resucitadora de los muertos, de los que duermen el sueño de la muerte» (1 Cor 15,20).

— «Espíritu que confiere vida» (1 Cor 15,45).

— «Primogénito de los que surgen de entre los muertos» (Col 1,18).

— «El primero en resucitar de entre los muertos» (Ap 1,5).

— «Causa de salvación eterna para todos los que le obedecen» (Heb 5,9).

— «Cumplimiento de la esperanza de la resurrección de los muertos» como su realización anticipada (Hch 4,2).

La resurrección afecta a Jesús como lo que es: cabeza y primogénito de la nueva humanidad; por eso repercute sobre todos nosotros. En él está dada ya la resurrección como fuerza y promesa para todos los miembros del cuerpo. Las cartas paulinas han creado una terminología para describir esta «unión-solidaridad-participación» entre Cristo y el cristiano en un mismo destino de muerte y vida, mediante la partícula σύν = con: morir con, sufrir con, ser crucificado con, ser sepultado con; ser resucitado y vivificado con, vivir con Cristo [35]. «Dios nos dio vida por Cristo, y nos resucitó y sentó con él en los cielos» (Ef 2,6). La resurrección nos hace posible «vivir con él» (Rom 6,8; 2 Tim 2,11). La existencia cristiana es asociación al destino de muerte, propio de Cristo, para participar en su destino de resurrección. Dios ya ha realizado todo para nosotros en Cristo; su eficacia depende de que lo queramos realizar nosotros uniéndonos a Cristo. El bautismo y la eucaristía son las formas fundamentales de instalación objetiva en Cristo, a las que siguen luego la instalación existencial por las virtudes teologales, la realización ética y la esperanza escatológica.

> «Estamos salvados porque este hombre que pertenece a nosotros ha sido salvado por Dios y con ello Dios ha hecho presente en el mundo su voluntad salvífica; la ha hecho presente de manera históricamente real e irrevocable» [36].

5. Contenido escatológico

Ya hemos sugerido el contexto escatológico y ahora explicitamos el *contenido escatológico.* La resurrección es la consumación de la

[35] Cf. W. ELLIGER, «σύν», en DENT II, 1547-1551.

[36] K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe,* 333.

historia y la anticipación de su final; consumación no destructora sino reconciliadora del mundo por Dios, y desde ahí descubrimiento del sentido de la creación, que es así vista como un proceso orientado por Dios desde el principio hacia un final en el que él se da de manera absoluta e irreversible a su creatura, que tiene lugar para todos en la resurrección final, de la cual la de Jesús es signo, causa y anticipo. La resurrección es la prolepsis del fin y con ello la clave de intelección de la historia universal (W. Pannenberg) [37].

6. Contenido eclesiológico

Tiene también un *contenido eclesiológico* sobre el que volveremos después. La resurrección convierte a los dispersos y negadores en comunidad afirmativa y misionera, que recordando al Jesús predicador hace de su persona y mensaje el contenido de la predicación propia. La palabra de Jesús y el kerigma de la Iglesia se funden para formar en adelante el único evangelio.

La resurrección fue el principio genético del cristianismo, de la Iglesia y del NT, pero raras veces se ha convertido en principio de estructuración de la teología sistemática. Que sea un misterio y una realidad escatológica, que no podemos encajar dentro de nuestras categorías de espacio y tiempo, no significa que no pueda convertirse en principio de sentido para entender el destino de Jesús. Es el «átomo indivisible» de la fe, pero justamente por eso tiene energía suficiente para atraer hacia sí e iluminar desde sí toda la realidad cristiana. *Por ser la última revelación de Dios tiene que convertirse en la primera palabra de la teología.* Vista en ese horizonte amplio, tiene que volver a ser principio de iluminación de la totalidad cristiana:

> «Como revelación definitiva de la Trinidad, como consumación de la realidad inicial de la creación y del sentido de la historia, como comienzo de la Iglesia y fuerza fundamental en la predicación de la palabra y de la colación de los sacramentos, como revelación del hombre nuevo y como fundamento de la esperanza en la consumación escatológica del individuo y del mundo entero» [38].

[37] Cf. R. BLÁZQUEZ, *La resurrección en la cristología de W. Pannenberg* (Vitoria 1976).

[38] L. ULRICH, «Resurrección de Jesús», en DTD 613. L. SCHEFFCZYC, en *Auferstehung...*, explicita el significado de la resurrección para cada uno de esos órdenes de la realidad cristiana.

C) *EL ACCESO ACTUAL A CRISTO RESUCITADO*

Las apariciones de Cristo en el inicio fueron fundantes de fe y de Iglesia. Todo conocimiento posterior es referido a aquel originario. Las primeras generaciones aún estaban cercanas a los hechos y podían percibir la potencia de la palabra de Jesús, el eco de su muerte y el poder de su resurrección sobre quienes de pobres pescadores se convirtieron en heraldos del evangelio. Los que venimos después, ¿cómo tenemos acceso a la realidad de la resurrección y al encuentro personal con el Resucitado de forma que sea posible nuestra fe, y tan plena y personal como la de los primeros testigos? ¿Existen hoy hechos cercanos y son posibles experiencias humanas a partir de las cuales podamos percibir la resurrección de Cristo como antropológicamente rica de sentido y religiosamente transformadora de nuestra vida?

I. DESDE DENTRO DE LA IGLESIA

Ante todo hay que exorcizar la imaginación para no situar a Cristo en aquel tiempo, ajeno al nuestro y lejano a nuestro lugar. La humanidad de Jesús por ser un acontecimiento escatológico, saliendo del tiempo, se adentra en el ser mismo de Dios. Desde él se hace contemporánea a todo hombre en su tiempo. Cristo resucitado está tan cerca de nosotros hoy como lo estuvo de los discípulos la mañana de Pascua. Tiene respecto de cada hombre la cercanía ontológica que tiene Dios mismo. Por eso puede dejarse sentir con la misma pujanza con que Dios se deja sentir y se da a conocer. A la luz de la noticia evangélica y en referencia a la palabra apostólica, Jesús se ha ido dando a conocer, entregándose resucitado como Salvador y Señor a los hombres. El encuentro con él tiene lugar desde la vida de la Iglesia. A la luz de ciertas experiencias fundamentales es percibido como revelador de Dios y como respuesta a las necesidades y pasiones humanas radicales.

1. **La eucaristía**

Casi todas las cristofanías del NT van asociadas a contextos litúrgicos. La fracción del pan es el lugar por antonomasia para el encuentro con el Resucitado. La existencia cristiana, como memoria agradecida a la vida histórica de Jesús e identificación con el Resucitado, se constituyó por medio del bautismo y de la eucaristía. El *bautismo* inserta a cada hombre en el destino de muerte y resurrección

de Jesús, de tal forma que Dios actuará en él como actuó con Cristo y participando en su muerte participaremos en una vida nueva (Rom 6,4-5). Si el bautismo opera una identificación con el destino de Cristo, la *eucaristía* nos hace partícipes de los frutos salvíficos de su obra, a la vez que nos inserta en su cuerpo, la Iglesia, haciéndonos posible la revelación y comunión con su persona. La aparición de Jesús a los discípulos camino de Emaús (Lc 24,13-35) en un primer plano relata lo ocurrido en los días inmediatos a su muerte como forma de reconocimiento de Cristo por parte de dos discípulos desilusionados. En un segundo plano establece las condiciones y formas en las que todos los creyentes posteriores le pueden reconocer. La unión a otros discípulos (24,13), el camino de la vida pensado delante de Dios (24,15-24), la explicación de las Escrituras (24,25-27) y la comensalidad eucarística (24,30), conducen al reconocimiento de la persona de Jesús. «Se les abrieron los ojos y le reconocieron y desapareció de su presencia. Se dijeron uno a otro: "¿No ardían nuestros corazones dentro de nosotros mientras en el camino nos hablaba y nos declaraba las Escrituras?"» (24,31-32). Lucas utiliza un vocabulario litúrgico, habla de la fracción del pan (Hch 2,42.46; 20,7.11) y afirma en el fondo que lo mismo que aquellos dos peregrinos «le reconocieron en la fracción del pan» (24,35), en adelante todos le podrán reconocer en la eucaristía donde él parte el pan y es el pan repartido [39]. La eucaristía ha sido a lo largo de los siglos la rememoración actualizadora que los cristianos han hecho de la vida y muerte de Jesús, a la vez que el lugar de revelación y transformación que el Resucitado ha hecho de los hombres. Ella ha instaurado relación inmediata entre cada uno de los celebrantes y Cristo que presidía la mesa, bendecía, partía el pan y se daba en él. En cada eucaristía Cristo es anfitrión (Lc 24,30) y comensal (Hch 1,4), comparte el pan con nosotros y nos lo reparte a nosotros. Escuchar sus palabras y percibir sus gestos enciende el corazón (Lc 24,32). Recibir el pan eucarístico es recibir su vida y conocerle:

> «Puesto a la mesa con ellos, tomó el pan, lo bendijo, lo partió y se lo dio. Se les abrieron los ojos y le reconocieron» (Lc 24,30). «Mira

[39] Fitzmyer afirma que este episodio está repleto de los motivos teológicos de Lucas: geografía subordinada a la teología, forma paulatina de revelación de Cristo, cumplimiento cristológico de la profecía del AT, contenido eucarístico. «La lección de este relato es que de aquí en adelante el Cristo resucitado estará presente a sus discípulos reunidos, no visiblemente (después de la ascensión), sino en la fracción del pan. De esta forma le conocerán y reconocerán, porque así estará presente en medio de ellos». *The Gospel according to Luke,* 1559. Cf. J. WANKE, «... Wie sie ihn beim Brotbrechen erkannten. Zur Auslegung der Emmauserzählung Luk 24,13-35», en BZ 18 (1974) 180-192.

que estoy a la puerta y llamo; si alguno escucha mi voz y abre la puerta, yo entraré con él, cenaré con él y él conmigo» (Ap 3,20).

La aparición en Emaús recuerda a los discípulos la vida anterior de Jesús, los reenvía a la comunidad apostólica y con esta ida comienza el anuncio a los demás (Lc 24,33-35). *A partir del conocimiento del Resucitado surge el seguimiento del Crucificado y la obediencia al Mensajero del Reino.* Los de Emaús comenzaron por compartir camino, palabra y pan con el Resucitado y así reconocieron que él era el Mesías. Nosotros seguimos el mismo itinerario: acogemos su mensaje, seguimos su forma de vida, nos acompasamos a sus comportamientos, imitamos creativamente su ejemplo y así llegamos a saber quién es. Tenemos que revivir la convivencia que los apóstoles tuvieron con Jesús, aquellos a quienes «eligió para que estuvieran con él» (Mc 3,14), preparándolos a la experiencia de la pasión y de la resurrección. El adoctrinamiento de Jesús, la convivencia y forma de vida igual a la de él, los anticipos de la pasión futura, todo esto hace posible reconocer en la muerte de Jesús la realización del designio de Dios y en su resurrección la expresión de la fidelidad del Padre, a la vez que la realización de la esperanza de Jesús: beber de nuevo esa copa en el Reino (Mc 14,25).

2. El seguimiento

Quien vive según el evangelio percibe los frutos de conocimiento, experiencia y acción que da el evangelio. «El evangelio que os anunciamos no os ha sido presentado como una simple noticia (λόγος), sino como una potencia (δύναμις) y una plenitud de frutos (πληροφορία)» (1 Tes 1,5). Quien deja al evangelio fructificar en su conciencia, voluntad y obras, conocerá a Jesucristo. «Decía [Jesús]: "El Reino de Dios es como un hombre que arroja la semilla en la tierra, y ya duerma, ya vele, de noche y de día, la semilla germina y crece sin que él sepa cómo"» (Mc 4,26-27). Desde ahí es posible llegar a una experiencia real de Cristo resucitado. Tal experiencia nada tiene que ver con la experimentación científica ni con la vivencia psicológica, sino con el poder de una presencia de la que el cristiano, como decía San Agustín de Dios, dudaría menos que de la propia existencia. Nada más evidente para Pablo que la presencia personal de Cristo. Su revelación le había otorgado ser un hombre nuevo, existir con libertad en el mundo, confiarse gozoso a Dios.

3. Los existenciales cristianos: fe, esperanza, amor

La participación en la eucaristía eclesial y el seguimiento como adhesión a su persona se completan con una orientación plena de la existencia a la luz de Cristo. La realidad escatológica de Jesús hace posible y reclama una actitud escatológica en el hombre: trascender este mundo desabsolutizándolo, identificar los ídolos que intentan suplantar al Dios vivo con todo lo que de irredento está operando en él, abrirse al futuro y contar con la esperanza, que hace posible saltar sobre la fascinación de lo inmediato y santificarse (1 Jn 3,3; 1 Pe 1,15; 2 Pe 3,11) [40]. Para quien vive así, la resurrección se torna perceptible y desvela todo su sentido. La fe, la esperanza y el amor son los existenciales de la vida cristiana: de los que se parte como don de Dios, otorgado en el bautismo, y con los que se llega al reconocimiento pleno de las realidades crísticas: «En la fe el cristiano se apoyará *sobre todo* en el testimonio inaugural y fundador de una resurrección que constituye las primicias de la suya. En la caridad, vivirá *sobre todo* la ortopraxis de su fe, porque el Señor resucitado le ha dicho que el mundo y su Juez le reconocerán en este signo. En la esperanza finalmente él aguardará *sobre todo* el advenimiento escatológico de la resurrección, prometido por Dios como el establecimiento de la "tierra nueva" y de "los cielos nuevos"» [41].

II. DESDE EXPERIENCIAS HUMANAS FUNDAMENTALES

Pero con anterioridad a la fe, hay experiencias humanas fundamentales que orientan al hombre en la línea de lo que significa y ofrece la resurrección de Cristo. El cristianismo enuncia realizado ya en Cristo lo que cada hombre secretamente anhela como condición para que su existencia no se malogre. El mensaje de la resurrección de Cristo no se propone en vacío: es la resurrección de alguien que vivió una vida determinada, que creyó en Dios de una manera determinada, que comprendió la realidad, el hombre y la historia de una manera determinada, que vivió una muerte por unas causas y con unas actitudes determinadas. Ese conjunto de hechos, doctrina, forma de vida y persona de Cristo vistos con ojos limpios descifran al

[40] «La esperanza se acredita en el NT ante todo en la santificación de la vida. El ser impuro es siempre también un ser desesperado. Detrás de cada impureza está la desesperanza, que se agarra a la apariencia y al instante del placer». H. SCHLIER, «Sobre la esperanza», en *Besinnung auf das NT* (Freiburg 1967) 143.

[41] A. GESCHÉ, a.c., 306.

hombre sus esperanzas primordiales. Hay, por tanto, un acceso antropológico a la resurrección [42].

1. *Vía trascendental: la esperanza* en cuanto anhelo de sentido y de plenitud. Esperar es por definición esperar desde la vida contra la muerte. El hombre es un ser necesitado de finalización y de sentido y no se conforma con el desorden, tiende hacia la belleza, necesita la gratuidad, vive de gracia y de amor, espera para su persona un futuro no amenazado. El sinsentido, la fealdad y la muerte, al anegar esas esperanzas para el porvenir, amenazan la vida en su raíz. Si la aniquilación fuera la última palabra que podemos proferir para decir el final de nuestra existencia, entonces la nada se anticiparía a nuestro diario vivir, vaciándolo de sentido por vaciarlo de un futuro absoluto. Consciente de su propia finitud, el hombre anhela que alguien le afirme del todo en su corporeidad, biografía y proyecto [43]. Éstos a su vez necesitan ser trascendidos, purificados y consumados, ya que el hombre no tiene la capacidad proporcionada para realizar sus propios deseos y responder a sus necesidades. La necesidad de una transformación de la propia existencia hacia otra forma renovada y definitiva, y no una mera prolongación del estado presente, es una percepción implícita de la resurrección:

> «Cada hombre realiza con necesidad trascendental, bien bajo la manera de libre aceptación o bien bajo la de libre rechazo, el acto de esperanza de su propia resurrección. Cada hombre quiere, en efecto, afirmarse hacia lo definitivo y experimenta esta exigencia en la acción de su libertad responsable, sea capaz o no de tematizar tal implicación de la realización de su libertad, bien la acepte con la fe o la rechace desesperadamente» [44].

2. *Vía personal: el amor.* El amor personal, cuando no es mero afecto posesivo que se apropia del otro para saciar sus necesidades afectivas o sexuales, implica su afirmación incondicional y una esperanza absoluta para él. Amor y esperanza son inseparables. La afirmación del otro no en posesión *(érôs)* sino en aceptación de su individualidad irreductible y sagrada *(agápê)* se topa con la muerte

[42] H. KESSLER, «Acceso antropológico al mensaje de la resurrección», en *La resurrección de Jesús...*, 18-28.

[43] Ese logro implica la afirmación absoluta del hombre en cuanto «carne». La salvación sólo por la palabra, idea, conocimiento, es insuficiente y todos los gnosticismos se estrellan ante la constitutiva dimensión encarnativa de la existencia humana. El cristianismo es una alternativa radical a todos los dualismos de signo gnóstico, platónico, maniqueo, budista. Cf. A. DARTIGUES, *La Révélation: Du sens au salut* (Paris 1985).

[44] K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe,* 315. Cf. ID., «Resurrección de Jesús», en SM 6, 49-53.

como su negación ciega y muda. El hombre puede comprender su propia muerte pero no puede comprender ni aceptar la muerte del ser amado. Éste goza de un carácter inmarcesible, al que la muerte no debe tener acceso. Si la muerte horada a la persona amada, el amor no es eterno; queda vaciado de su última dimensión y garantía. Donde reina la muerte no reina el amor y donde reina el amor no reina la muerte. Los poetas han explicitado esta potencia cognoscitiva y constitutiva del amor [45]. Es clásica la afirmación de G. Marcel: «Amar a una persona significa decirle: "tú no morirás"» [46]. J. Marías ha profundizado en ella. Porque hemos sido amados alguna vez, la muerte nos aparece como inhumana y violenta. Quien no ha sido amado se muere sin saber quién es él y qué es la vida; incluso necesita la muerte como una redención del vivir, porque al ser humano le es imposible vivir sin ser amado, sin merecer la pena y el gozo a alguien. El amor es así un anticipo revelador del último destino del hombre: la resurrección. Y si el amor es lo supremo de la vida, en su cima se anticipa ya la existencia resucitada. Donde Dios actúa, la última palabra no la tiene la muerte sino el amor. Eso es lo que significa la resurrección [47].

3. *Vía histórica: la justicia.* La historia humana es una historia de dolor y de injusticia. Desde el Eclesiastés hasta Kant, Bloch, Adorno y Horkheimer se ha constatado con horror que el mundo está lleno de inocentes asesinados y de culpables que medran disfrutando de honores. La justicia plena no habita en este mundo. Por eso se torna inexorable la pregunta: ¿Es ésta la última palabra sobre la historia? ¿Van a prevalecer los criminales sobre los inocentes y los verdugos sobre las víctimas? Todas las utopías, también la marxista de una sociedad sin clases, quedan amenazadas en su raíz por este hecho. La hipotética sociedad sin clases del futuro no da razón ni redime a las víctimas anteriores. Cada hombre que se salva, pregunta por su hermano ajusticiado o muerto, y sin él no le es válida su propia justicia ni gozosa su felicidad. La justicia ha de abarcar también a los muertos, a todos, a los conocidos y a los desconocidos. La historia sólo puede comprenderse ya en la luz de la redención, y tratándose de un

[45] En nuestra lengua además de los místicos: M. DE UNAMUNO, *Teresa 15*, en *Obras Completas. VI. Poesía* (Madrid 1969) 587 y J. M. VALVERDE, *Himno para gloriar a mi esposa «Creo en la resurrección de la carne»*, en *Enseñanzas de la edad. Poesía 1945-1970* (Barcelona 1971) 135-136.

[46] «Aimer un être, c'est lui dire: toi, tu ne mourras pas». G. MARCEL, *Trois pièces* (Paris 1931) 161. Cf. V. MAYO, *El conflicto entre el amor y la muerte. Estudio de la muerte a través de la obra dramática de G. Marcel* (Roma 1978).

[47] «En el mundo sólo hay tres enigmas: el enigma del amor, el enigma de la muerte y entre los dos y parte de ambos, el enigma de Dios». Comienzo de la novela de N. WILLIAMS, *Como en el cielo* (Barcelona 1999) 11.

hombre histórico, que es corporeidad y biografía, ésta supone la resurrección [48]. Metz ha subrayado el significado antropológico de la *memoria passionis et resurrectionis Christi.* Este recuerdo tiene una inmensa fuerza crítica frente a todo poder ciego o totalitario. Mientras las sigamos recordando, la fuerza, el dinero y las ideologías no lograrán hacer olvidar a los inocentes y a las víctimas [49]. La afirmación de la resurrección de Cristo ha anticipado estas intuiciones, al mostrar cómo Dios justificó y vivificó a quien había sido rechazado por blasfemo e injusto. La memoria de él es a la vez la memoria y la promesa para todos aquellos que han sido retirados de la historia como inútiles. Dios vela por el hombre y por la justicia más allá de la apariencia y del poder, de la mentira y de las ideologías. De esta forma el hombre puede encontrar en una experiencia antropológica fundamental, conexa con la pasión de justicia absoluta y ante el hecho de la injusticia real, no una demostración, pero sí un entronque con las afirmaciones cristianas sobre la resurrección de Cristo. Pero dicho todo esto, sin embargo debemos añadir que ninguna reflexión previa ni ninguna praxis histórica posterior pueden demostrar la verdad de la resurrección de Cristo. La filosofía y la práctica histórica de la Iglesia pueden orientar la razón hacia la fe en ella, pero no tienen capacidad para producirla. La libertad y el amor, tanto los de Dios como los del hombre, son hecho real y gracia personal, pero no son resolubles por ninguna teoría ni reducibles a ninguna praxis.

III. LA RESURRECCIÓN: HECHO Y MISTERIO DE DIOS MÁS ALLÁ DE LA IDEA Y DESEO DEL HOMBRE

La resurrección de Cristo, sin embargo, no es sólo la respuesta a este anhelo humano. No es la proyección o sublimación de lo que son carencias insuperables del hombre. No está fabricada con el material de nuestros sueños. Si fuera sólo esto, Feuerbach tendría razón [50]. Pero en el cristianismo la resurrección no ha sido nunca propuesta como resultado de una reflexión o necesidad humanas sino

[48] Cf. M. HORKHEIMER, «La añoranza de lo totalmente otro», en H. MARCUSE-K. POPPER-M. HORKHEIMER, *A la búsqueda del sentido* (Salamanca 1976) 65-124; T. W. ADORNO, *Minima moralia* (Frankfurt 1970) 333; E. BLOCH, *El principio esperanza,* I (Madrid 1977); II (Madrid 1979); III (Madrid 1980).

[49] Cf. J. B. METZ, *La fe en la historia y la sociedad* (Madrid 1979); M. REYES MATE, *La razón de los vencidos* (Barcelona 1991).

[50] «La resurrección de Cristo es la satisfacción del deseo humano de una certeza inmediata de su persistencia personal después de la muerte: la inmortalidad personal como un hecho sensible, indubitable». L. FEUERBACH, *La esencia del cristianismo* (Madrid 1995) 181-182.

como una acción nueva de Dios en un sujeto particular, acontecida al margen de toda esperanza y contra toda apariencia, en referencia a su destino anterior, vivido con unos contenidos y fines positivos. Los elementos esenciales son, por tanto, el poder de Dios, la forma de existencia de Cristo y su originaria condición de Hijo revelada entonces, su realidad prototípica respecto de la humanidad y su carácter escatológico, en cuanto anticipo de la resurrección universal. El mensaje de la resurrección de Cristo presupone, a la vez que explicita, una metafísica, una antropología y una teología. No menos presupone que la muerte histórica y particular de Cristo puede tener una significación decisiva para toda la humanidad, porque Dios la ha convertido en signo y causa de salvación para todos. *Todos estos componentes particulares enclavan la resurrección de Cristo en una historia individual y la comprenden desde una tradición interpretativa, haciendo imposible reducirla a idea universal o a símbolo de la común esperanza humana.*

Para que la resurrección sea pensable y recibible no bastan una metafísica ni una historia: son necesarias una forma de existencia y una moral. Sólo reconocerá al Resucitado quien vaya realizando su forma de existencia. El evangelio y las bienaventuranzas purifican, ensanchan los deseos y consuman las realizaciones de los hombres. Quien corre la bella aventura de ser como Jesús, sabe de una humanidad nueva, dentro de la cual la historia mantiene todo su negro realismo, pero en la debilidad de Cristo Dios aparece más potente y, en su inocencia desvalida y no violenta, más justo que la justicia de este mundo. Desde estas memorias históricas de Cristo con sus contenidos teóricos, estas actitudes personales y estas exigencias morales, el mensaje de la resurrección y la presencia actual de Cristo resucitado se tornan accesibles y significativos. El acogimiento en la fe será fruto no sólo de su carácter razonable, que es previo, sino sobre todo de la libertad del hombre que prefiere y de la gracia de Dios que atrae. En todo caso aparecerá como una propuesta creadora y no podrá ser desechada simplemente como una proyección de nuestros deseos (Feuerbach-Freud), como la compensación anhelada de nuestras impotencias o fracasos (Marx-Nietzsche). Frente a estos autores que rechazaban al cristianismo por pesimista y desconfiado con el hombre, y frente a Schopenhauer que lo acusaba exactamente de lo contrario, Unamuno escribió: «La esperanza de la resurrección final es el más poderoso resorte de la acción humana y Cristo el más grande creador de energías» [51].

[51] M. DE UNAMUNO, *José Asunción Silva,* en *Ensayos,* II (Madrid 1970) 1057.

D) *EL RESUCITADO: REVELADOR DEL PADRE, DONADOR DEL ESPÍRITU Y SUSCITADOR DE LA IGLESIA*

La resurrección lleva consigo la efusión plena del Espíritu de Dios en el mundo, primero sobre la humanidad de Jesús; luego desde ella y por ella en los apóstoles, la Iglesia y el cosmos [52].

I. EL ESPÍRITU, EL MESÍAS, EL HIJO

La relación entre el Espíritu y el rey, el futuro heredero de David, el misterioso Siervo y finalmente el Mesías es una constante en el AT [53]. El Mesías recibe la unción del Espíritu, y aquel sobre quien se vea descender el Espíritu, ése es el Mesías. Esta conexión está especialmente acentuada en el NT por Lucas y Juan. Este último pone en boca del Bautista la afirmación de que él ha visto descender sobre Jesús al Espíritu Santo y posarse sobre él, a la vez que coloca bajo la autoridad de Dios la unión entre el Espíritu, el Mesías y el Hijo.

> «El que me envió a bautizar en agua me dijo: "Sobre quien vieres descender el Espíritu y posarse sobre él, ése es el que bautiza en el Espíritu Santo". Y yo vi y doy testimonio de que éste es el Hijo de Dios» (Jn 1,33-34; cf. Rom 1,3-4; Mc 14,61 [Mesías-Hijo]).

El vino de Caná (Jn 2,1-11) diferencia la nueva fase de la salvación (NT) del agua de todo lo anterior (AT). El bautismo en el Espíritu diferencia al último de los mensajeros, el Hijo, de todos los demás, que sólo son precursores y bautizan sólo en agua. Mientras que Marcos y Mateo inauguran la acción pública de Jesús identificándolo como el mensajero del Reino, Lucas lo identifica como el ungido por el Espíritu a la luz de Is 61, en clara identificación con la misión del Mesías: «El Espíritu del Señor Yahvé está sobre mí, porque Yahvé me ha ungido, me ha enviado para predicar la buena nueva a los pobres, me envió a predicar a los cautivos la libertad, a los ciegos la recuperación de la vista; para poner en libertad a los oprimidos, para

[52] Cf. F. X. DURRWELL, *La resurrección de Jesucristo misterio de salvación* (Barcelona 1979) 73-92.

[53] Cf. 1 Sam 16,13 (el rey por la unción recibe de forma estable el ruah, como sus predecesores los jueces que lo recibían de forma ocasional); Is 11,1-9 (el Espíritu de Yahvé hará posible al rey establecer la paz); Is 42,1 y refiriéndose al Mesías 59,21 («Mi Espíritu está sobre ti»); 61,1 («El Espíritu de Yahvé está sobre mí porque me ha ungido»). Cf. M. A. CHEVALIER, «El Espíritu de Dios en la Escritura», en B. LAURET-F. REFOULÉ (ed.), *Iniciación a la práctica de la teología,* II/1 (Madrid 1984) 417-492.

anunciar un año de gracia del Señor» (Is 61,1-2). Esta afirmación y los textos del bautismo sugieren una presencia permanente del Espíritu y no una venida ocasional: «un permanecer en», un «actuar desde», un «pertenecer a». No se trata de experiencias extáticas o de signos ocasionales que tenga Jesús para actuar en un momento decisivo de la historia del pueblo. El Espíritu conforma su realidad personal y lo convierte en agente de la acción de Dios en el mundo. Los signos que a continuación realiza serán los signos que le acrediten como portador del Espíritu, dirá Lucas; como Mesías e introductor del Reino, dirán Mateo y Marcos. Lucas cierra la cita de Isaías con esta frase programática: «Hoy se cumple esta Escritura que acabáis de oír» (Lc 4,21). Y en Hch 10,38 ofrece este sumario de la condición y actividad de Jesús: «Dios ungió a Jesús de Nazaret con el Espíritu Santo y con poder y pasó haciendo bien y curando a todos los oprimidos por el diablo, porque Dios estaba con él». Jesús es el *hombre del Espíritu: primero portado por él y luego donador de él.*

II. JESÚS IMPULSADO, TRANSFORMADO Y EMISOR DEL ESPÍRITU

Con esta expresión intentamos describir las dos formas en que el NT propone la relación entre Jesús y el Espíritu. Jesús es suscitado por el Espíritu en las entrañas de María (Lc 1,35); por el Espíritu es llevado al desierto (4,1) después de haber descendido sobre él en el bautismo (3,22), por su fuerza arroja los demonios y con ello muestra que el Reino de Dios está operando en el mundo (Mc 1,9-15; Lc 11,20), y animado por el Espíritu eterno se entregó al Padre como ofrenda sin mancha por los muchos (Heb 9,14). Si la figura de Jesús ha podido ser comprendida como la de un «carismático», que tiene capacidad de arrastrar a las masas, es porque él a su vez estuvo impulsado por el Espíritu de Dios, en cuya potencia realizó esos signos, proféticamente anunciados, y con los cuales acreditó su misión cuando los discípulos del Bautista le preguntaron si era él el que había de venir o habían de esperar a otro (Mt 11,1-6). Esta «conformación», «impulso», «potenciación» de Jesús, orientándolo hacia el fin y cualificándolo para cumplir su misión, la ha recibido del Espíritu. La posterior teología, una vez identificada la persona de Jesús como la del Hijo eterno, tendrá que conjugar ambas perspectivas: una que atribuye a la persona del Verbo la acción informadora sobre su humanidad, con peligro de operar una fusión o identificación entre naturaleza divina y naturaleza humana (línea alejandrina de cristología) y otra que pone distancia entre persona divina y naturaleza humana, viendo la connaturalización de ésta con ella como re-

sultado de la acción del Espíritu Santo en el hombre Jesús (línea antioquena) Esta acción del Espíritu en la relación entre la persona divina y la naturaleza humana de Jesús hay que verla en analogia con la acción del Espíritu entre Padre e Hijo en la vida trinitaria Teólogos españoles (A Orbe, L Ladaria, E Romero Pose) han mostrado, a partir sobre todo de San Ireneo, la necesidad de articular una comprensión de Jesús, como resultado de la acción personalizadora del Logos encarnado en su humanidad junto con la acción dinamizadora del Espíritu, que acompasa esa humanidad, creada e histórica, a la persona del Hijo, a la vez que la va abriendo a su misión descubierta día a día Así integran la legitima preocupación de la línea alejandrina por la persona eterna del Verbo y la de la línea antioquena por la historia, crecimiento e innovación del hombre Jesús [54]

La acción del Espíritu sobre la humanidad de Jesús comienza en la encarnación (Lc 1,35) y se consuma en la resurrección (Rom 1,4, Hch 13,33, Heb 1,5, 5,5) Lo mismo que decimos que se encarnó por el Espíritu Santo, decimos que resucitó por el Espíritu Santo El Padre resucita al Hijo por medio del Espíritu y por ese mismo Espíritu resucitará a los creyentes

> «Si el Espiritu de aquel que resucito a Jesus de entre los muertos habita en vosotros, el que resucito a Jesus de entre los muertos dará tambien vida a vuestros cuerpos mortales por virtud del Espiritu, que habita en vosotros» (Rom 8,11)
>
> «Cristo murio una vez por los pecados, el Justo por los injustos, para llevarnos a Dios Murió en la carne pero volvio a la vida por el Espiritu» (1 Pe 3,18)
>
> «Es grande el misterio de la piedad "Que se ha manifestado en la carne, *ha sido justificado por el Espiritu,* ha sido mostrado a los angeles, predicado a las naciones, creido en el mundo, ensalzado en la gloria"» (1 Tim 3,16, cf Rom 1,1-4)

De la misma forma que el Espíritu actuó en la fase terrestre de Jesús realizando los milagros, ha operado ahora en su resurrección operando la transformación de su humanidad El Espíritu, sin embargo, no es una posesión del hombre Jesús sino un poder sobre el hombre Jesús No es adquirido sino otorgado, no le adviene sino que le previene Es constitutivo de su origen en María, es conformativo de

[54] Cf A ORBE, *La teologia del Espiritu Santo Estudios Valentinianos* IV (Roma 1966), ID , *Il Cristo* I (Roma 1985), ID , *Introduccion a la teologia de los siglos II y III* (Salamanca 1987), L LADARIA, «Humanidad de Cristo y don del Espiritu Santo», en EE 51 (1976) 321-345, ID , «Cristologia del Logos y cristologia del Espiritu», en G 61 (1980) 353-360, ID , «La uncion de Jesus y don del Espiritu», en G 71 (1990) 547-571, E ROMERO POSE, «Jesucristo resucitado nos comunica el don del Espiritu», en CEE, *Jesucristo la Buena Noticia* (Madrid 1997) 201 240

la trayectoria mesiánica, es consumador de su obra salvífica universal al final por la resurrección Se han utilizado varias categorías para describir la acción del Espíritu sobre Jesús en la resurrección Ella según Rom 1,4 puede tener un sentido «instrumental», «medial», «cuasi formal»[55] Tendremos que esperar a que la teología posterior explicite las relaciones eternas entre el Padre y el Espíritu para poder aclarar desde ellas sus relaciones en el tiempo relaciones entre sí y con el hombre Jesús Dios se da en el Espíritu a Jesús y el Espíritu otorga la configuración y el poder divinos al hombre Jesús, de forma que pueda hacer manifiesta la realidad de Dios en el mundo y en su existencia humana ser llevado a aquella plenitud personal y a aquella transparencia reveladora que permitan descubrirle como la Imagen, el Mesías, el Hijo de Dios

Vista en esta perspectiva, la resurrección es la efusión definitiva del Espíritu sobre Jesús, que lleva así la encarnación a su plenitud, al consumar el Verbo las posibilidades de la naturaleza divina yendo hasta el extremo de lo que puede ser y hacer en el hombre Al mismo tiempo es la plenitud de la existencia humana al llevarla hasta la máxima participación posible de Dios Plenitud de la encarnación de Dios en la humanidad y plenitud de la participación de la humanidad en la vida de Dios mediante la resurrección por el Espíritu coinciden La resurrección aparece así como el gozne de la salvación, porque en ella se da la conjugación máxima entre Dios y el hombre, a la vez que el afincamiento definitivo del hombre en Dios por la integración de todos los hombres en la humanidad de Jesús (2 Cor 5,14-15) El es así la salvación en persona es la *humanidad salvada,* en el sentido de consumada, perfeccionada, presente irreversiblemente a Dios, y por ser solidaria de todos, él es también la *humanidad salvadora*

Ésta es la triple relación entre el Espíritu y Jesús *a)* Jesús es portado por el Espíritu *b)* Jesús es transformado por el Espíritu *c)* Jesús es, a partir de la resurrección, el donador del Espíritu[56] La vida pública muestra a Jesús alentado y sostenido por el Espíritu, la resurrección lo muestra transformado definitivamente por el Espíritu al ser integrado en la vida y poder de Dios, la historia de la Iglesia lo

[55] Cf L SCHEFFCZYK, *Auferstehung* 204, «El texto precisa que su origen (como Hijo de Dios) ha sido la resurreccion de los muertos, pudiendo tener la preposicion utilizada ἐξ el matiz de tiempo, de causa, de instrumento Quiza por alusion a Ez 37,1-14 donde la resurreccion del pueblo es obra del Espiritu Santo» M A CHEVALIER, o c , 434

[56] Cf F X DURRWELL, «Cristo resucitado por el Espiritu, transformado por el Espiritu, fuente del Espiritu», en o c , 74-83

mostrará como el manifestado, universalizado por la misión e interiorizado por el Espíritu.

> «Lucas acentúa diferentes aspectos de la función del Espíritu según las fases de la historia de la salvación. Hasta la llegada de Juan Bautista, inspira a los profetas y a los héroes. Después Jesús, en cuanto Mesías, es el único depositario del Espíritu. Llega el día en que él efunde sobre sus discípulos "la promesa del Padre". El Espíritu anima entonces la historia de la Iglesia como una historia misionera» [57].

Los relatos actuales describen la vida de Jesús orientada a ese fin —dar el Espíritu— y no sólo iluminada por la acción del Espíritu. Juan ya en su primer capítulo ve al Espíritu «reposando» sobre Jesús; él es el que bautizará con el Espíritu Santo. Reposar sobre él el Espíritu, bautizar en el Espíritu Santo y ser Hijo de Dios, son tres realidades que Juan abarca en una única mirada (1,32-34). Ya sabe que Jesús efundirá la plenitud que ha recibido para sí sobre los otros y de ella vamos a vivir nosotros (Jn 4,14; 1,16). Esto es lo que tendrá lugar a partir de la resurrección. La efusión del Espíritu es explicitada de manera distinta por Lucas y por Juan.

— Lucas sitúa como fases diferenciadas la resurrección y la ida al Padre. «El Hijo no adquiere el Espíritu prometido para infundírselo a la Iglesia (Hch 2,33; 1,49) hasta que no sube al Padre. [...] Dicho especulativamente: la reunión de Padre e Hijo (en su naturaleza humana) es el único principio (económico) de "inspiración".

— Juan, en cambio, reúne la resurrección, la ascensión y Pentecostés haciendo que el Resucitado infunda el Espíritu a la Iglesia ya en la tarde de Pascua (20,22); pero alude también a que la subida al Padre ha de preceder a la efusión del Espíritu» [58].

III. DE LA PASCUA A LA TRINIDAD

Con la resurrección de Jesús, acreditándolo como Cristo, Señor e Hijo, a la vez que con la efusión del Espíritu, tenemos consumada la revelación trinitaria de Dios. Esa revelación no ha tenido lugar con palabras sino sobre todo con hechos. La resurrección acredita y manifiesta a Jesús como Hijo al que el Padre no abandona, al que declara Justo ante los injustos, a quien arranca al poder de la muerte, al que devuelve como bendición a los hombres y como perdón a

[57] A. M. CHEVALIER, o.c., 432.
[58] H. U. VON BALTHASAR, «El Misterio pascual», en MS III/2, 285.

los pecadores. «Dios resucitando a su Siervo os lo envía a vosotros primero para que os bendiga, al convertirse cada uno de sus maldades» (Hch 3,26). La resurrección es así la culminación de la revelación de Dios como Creador y origen de la vida, de la revelación de Cristo como Hijo, del Espíritu como principio de unión y amor en Dios, que se convierte en principio de unión y amor para los hombres. La resurrección de Cristo, como signo y causa de la resurrección universal, es la meta última del proyecto creador de Dios. Por ello la plena comunicación de su vida al hombre, atrayéndolo e integrándolo en su misterio trinitario, es el fin de la creación, a la que se ordenan tanto la revelación por los profetas como la encarnación de Cristo [59].

A esta luz se explica el giro que ha tenido lugar en la teología de los últimos decenios, tendente a explicar la Trinidad desde la Pascua, en la medida en que ésta en cuanto «pasión» implica la muerte y en cuanto «paso» al Padre implica la glorificación de Jesús como Hijo junto con el don del Espíritu [60]. Los nuevos intentos ponen entre paréntesis los esfuerzos especulativos que a partir de San Agustín han pensado la Trinidad en analogía con el espíritu humano (memoria, noticia, amor) como realizaciones diversas del único sujeto y sobre todo refiriéndose a Dios *(memoria Dei, notitia Dei, amor Dei),* mediante la cual se mostraba la unidad y eternidad que constituyen el sujeto humano, y dejan también de lado la analogía con el amor, aplicada por Ricardo de San Víctor a la Trinidad (amante, amado, amor). Han preferido mirar a la manifestación de Dios en la historia consumada en el acontecimiento pascual, para pensar desde ahí la Trinidad inmanente, su eterno ser Padre, Hijo y Espíritu. Balthasar en un sentido y Durrwell en otro han sido los pioneros de esta incardinación del misterio trinitario en el acontecimiento pascual, partiendo de un principio teológico evidente: *si Dios se revela en la palabra y en la acción, su revelación máxima tendrá lugar allí donde su ejercitación como Dios en favor del hombre es máxima.* Ésta ha tenido lugar en la cruz y resurrección; luego en ellas tienen que estar dadas la acción y revelación de cada una de las personas. Trinidad y Pascua son inseparables [61]. ¿Cómo tiene lugar en concreto esa revelación de la Trinidad en el acontecimiento pascual?

[59] «Se puede decir que toda la actuación de Dios ha previsto desde siempre la resurrección del Hijo, que la culminación de la cristología por la intervención del Padre es a la vez culminación de su acción creadora». Ibid., 280.

[60] Cf. A. HUNT, *The Trinity and the Pascal Mystery. A Development in Recent Catholic Theology* (Collegeville 1997).

[61] Balthasar en la línea de la teología dialéctica (Hegel, Barth y luego Moltmann) parte del principio siguiente: La realidad y realizaciones en la vida de Jesús

— Ya vimos cómo para algunos la muerte de Jesús supone una ruptura interna en Dios, separando al Padre y al Hijo. De esa escisión *(Riss)* surgiría el Espíritu. La Trinidad es constituida así en la historia, como resultado de actos de los hombres crucificando a Jesús y del abandono de Jesús por Dios. Es la postura dialéctica que partiendo de Hegel ha sostenido Moltmann. Sin llegar a ese límite, Balthasar muestra cómo Dios es capaz de pasividad y pasión absoluta «por nosotros» [62].

— La otra postura, propia de la neoescolástica, no ve cómo pueda quedar Dios afectado por la muerte de Jesús. Ésta sólo repercutiría sobre su naturaleza humana y la explica como separación del alma respecto del cuerpo y de ambas respecto de la persona divina.

Si no queremos sucumbir al panteísmo por un lado y al extrinsecismo por otro, tenemos que repensar la acción del Espíritu Santo tanto en la muerte como en la resurrección de Jesús, refiriéndolo a la forma encarnativa de su persona, es decir a su expresión en naturaleza humana. Esta persona encarnada tiene una real historia de perfeccionamiento, de plenitud y de consumación. El Espíritu es la mediación entre la persona del Hijo y su humanidad, lo mismo que es la mediación entre la persona del Padre y del Hijo en la eternidad. La

son revelación de la realidad y relaciones intratrinitarias, que las fundan y se dan a conocer en ellas. La historia de Cristo como obediencia, distancia y sumisión al Padre, refleja su procedencia y dependencia eternas. A esta luz establece la tesis: «La muerte de Jesús es la realización en el mundo del misterio del Padre y del Hijo en su relación eterna». Con estos mismos criterios actúa Durrwell pero refiriéndose principalmente a la resurrección, como realizadora y reveladora de la relación existente, entre el Espíritu por un lado, el Padre y el Hijo por otro. Su principio es éste: «La resurrección de Jesús, realización en el mundo del eterno misterio del Padre y del Hijo, revela que es en el Espíritu mediante el cual Dios es Padre, el poder en el que engendra su Palabra». Cf. F. X. DURRWELL, *L'Esprit Saint de Dieu* (Paris 1983); ID., *Le Père. Dieu en son mystère* (Paris 1988); ID., *L'Esprit du Père et du Fils* (Paris 1989); ID., «Pour une christologie selon l'Esprit», en NRT 114 (1992) 653-677; G. REMY, «Une théologie pascale de l'Esprit Saint», en NRT 112 (1990) 731-741.

[62] Mientras que Balthasar acepta un «hiato» entre el Padre y el Hijo, que permite acoger y cobijar dentro de él, para superarlas, todas las lejanías y rupturas que los hombres hacen o padecen en relación con Dios, integrando de esta forma el sufrimiento en Dios, Moltmann comprende esta situación en clave metafísica: una ruptura en el ser mismo de Dios, un abandono u oposición real entre Padre e Hijo. Balthasar se sitúa así al filo de cresta; toma absolutamente en serio el abandono y sufrimiento de Cristo pero no sucumbe a una comprensión filosófica de su muerte que la explica como expresión de la negatividad inherente al ser mismo de Dios, con el peligro de situar muerte y vida en el mismo plano. Su estudio de esta cuestión: «La muerte de Dios como fuente de salvación. Revelación y teología», en MS III/2, 169-194, es una piedra miliar en la historia de la cristología. Cf. X. TILLIETTE, *La Semaine Sainte des Philosophes* (Paris 1992).

historia del Hijo afecta al Padre y es consumada por el Espíritu. En ese acontecimiento de consumar y revelar recíprocos del Hijo por el Padre y del Padre por el Hijo, del Hijo y del Padre por el Espíritu, tiene lugar la revelación del misterio trinitario [63].

El destino de Jesús es así el lugar de la autorrevelación y autodonación temporales de Dios. Es también, en cierto sentido, el lugar de una nueva autoconstitución de Dios. La historia pasa al ser de Dios y el ser de Dios a ella, no por indigencia y necesidad como en Hegel sino por potencia y libertad. El Espíritu Santo, al plenificar y personalizar en ultimidad la naturaleza humana de Jesús, la integra al ser trinitario de Dios y, por consiguiente, Dios en adelante es Dios realizándose trinitariamente por mediación de la humanidad del Hijo, que para siempre ya constituye su persona. El misterio pascual es el espejo para contemplar el misterio trinitario. El abismo del uno se refleja sobre el otro pero también su luminosidad. De esta forma la teología logra el objetivo previsto para ella por el Vaticano I: alcanzar la inteligencia de las realidades divinas por analogía con las cosas que conocemos naturalmente, por el nexo que existe entre los diversos misterios y con el fin último del hombre (DS 3016).

La realización plena de Jesús en su destino histórico, como Verbo encarnado, la revelación plena de Dios como Padre, Hijo y Espíritu, y la oferta eficaz de salvación al hombre, como participación en la vida misma de Dios, manifestada en el tiempo, van unidas. Hecho de Jesús, misterio de Dios, consumación de la vida del hombre son los tres lados de una misma realidad.

Los esfuerzos recientes han mostrado el déficit bíblico y experiencial de la anterior especulación trinitaria, separada de la historia de la salvación, y nos han obligado a descubrir la real presencia activa de las tres personas en el misterio pascual [64]. La *explicación dialéctica* en su forma extrema es inaceptable por las razones que hemos sugerido anteriormente. La *explicación escolástica* no hace a Dios sujeto real de nuestra historia, ni muestra cómo pueda transformarla sin padecerla él mismo. Hegel, superando una Ilustración filosófica y teológica ingenua en unos casos y olvidadiza de lo más esencial en otros, ha prestado un servicio a la teología mostrando cómo el cristianismo es la religión del «Deus summe historicus», cómo Cristo vive la historia desde dentro y con él la vive Dios. El Absoluto tiene que revelarse tal desde dentro de la historia misma, y por tanto desde dentro de la muerte. Aún no hemos elaborado una cristología sistemática que integre plenamente esta nueva perspec-

[63] Cf. S. IRENEO, *Adv. Haer.* III, 18,3; IV, 20,6; V, 18,2.

[64] Cf. A. HUNT, *The Trinity and the Pascal Mystery,* 1-11.

tiva [65]. Sólo podemos anticipar un presupuesto apriórico: Dios justamente por ser Absoluto personal y ser Amor puede tener historia con nosotros, vivirla desde dentro, sin sucumbir como nosotros al poder de su caducidad. Justamente por ser el Viviente puede entrar en el acontecimiento del morir, en la medida en que la muerte afecta a la humanidad en la que el Hijo existe encarnado. Ahora bien, padeciendo el morir con todo el realismo que lleva consigo, no sucumbe al poder de la muerte, que es lo contrario de él mismo, lo que el pecado ha desencadenado separando a las creaturas de la fuente de la vida. Por eso Jesús, que nunca estuvo separado de Dios por el pecado, pudo gustar la muerte por todos nosotros (Heb 2,9), y padecerla en la medida en que está unido al destino de todos los humanos, pero ella no pudo con él. Su condición filial era inasequible a la muerte, y en este sentido se puede decir que él «resucitó», «se levantó de entre los muertos»; a la vez que por su irrompible relación con el Padre, éste no podía dejarlo abandonado a la muerte; en este sentido «Dios lo resucitó». El duelo se realizó entre la muerte, soberana del mundo bajo el pecado por un lado, y el Hijo encarnado por otro [66]. Nunca el NT establece una relación entre el Padre y el Hijo referidos a una muerte separadora de ambos, ni tampoco el Padre queriendo la muerte del Hijo como hecho directo. El Padre entrega su Hijo al mundo «enviándolo en carne semejante a la del pecado» (Rom 8,3) y desde dentro de ella transmuta la lógica del pecado y de la muerte. Anulando el poder de la muerte sobre él, lo anula sobre todos; y recibiendo la plenitud del Espíritu en la resurrección lo derrama sobre todos, como principio de existencia nueva. En una y otra Dios se revela como Vida, Amor, Relación, por la interacción entre el Padre que entrega su Hijo para vida del mundo, el Hijo «que aniquilando la muerte sacó a la luz la vida y la incorrupción» (2 Tim 1,10) y el Espíritu que nos entrega su humanidad glorificada como principio de vida eterna. A partir de esta unidad y diferencia, reciprocidad y coordenación en la acción salvífica, hay que pensar el misterio trinitario de tal forma que sea la expresión concreta de cómo Dios es eternamente amor en sí y temporalmente para nosotros.

Los hechos, vistos sólo desde fuera y en pura filología, permiten una doble lectura:

[65] Cf. L. RUMPF y OTROS, *Hegel et la théologie contemporaine* (Neuchâtel-Paris 1977); E. BRITO, «Pour une christologie posthégélienne», en *La christologie de Hegel. Verbum crucis* (Paris 1983) 535-656.

[66] Cf. 1 Cor 15,55; Is 25,8; Os 13,14. La liturgia acentúa este motivo en la secuencia de Resurrección: *Mors et vita duello / conflixere mirando: / dux vitae mortuus / regnat vivus.*

— Una lectura puede interpretar el hecho pascual en clave simplemente profética o sapiencial: Dios acredita a Jesús como su enviado y de la aceptación de su entrega manan un poder, grandeza y ejemplaridad, que se pueden designar como su Espíritu. Es la interpretación adopcionista de Jesús y veterotestamentaria del Espíritu.

— Pero hay otra lectura más rica. La conjugación de múltiples experiencias eclesiales vividas como fruto del Espíritu y los textos que identifican a Jesús como el Verbo en el seno del Padre enviado por él y encarnado por nosotros, orientaron hacia la comprensión trinitaria tal como fue posteriormente explicitada en los concilios de Nicea (325) y I Constantinopla (381).

E) *CARÁCTER ESCATOLÓGICO Y UNIVERSALIDAD SALVÍFICA DE LA MUERTE-RESURRECCIÓN DE CRISTO*

BIBLIOGRAFÍA

1. La ascensión o ida al Padre: BENOÎT, P., *L'Ascension, Exégèse et Théologie,* I (Paris 1965) 363-411; FITZMYER, J. A., «The Ascension of Christ and Pentecost», en TS 45 (1984) 409-440 con bibliografía en 410, nota 3; ID., *The Gospel according to Luke X-XXIV* (New York 1984) 1586-1593 con bibliografía completa; GOURGUES, M., *À la droite de Dieu. Résurrection de Jésus et actualisation du Psaume 110,1 dans le Nouveau Testament* (Paris 1978); LOHFINK, G., *Die Himmelfahrt Jesu. Untersuchungen zu den Himmelfahrts und Erhöhungestexten bei Lukas* (München 1971); MARCOS, J. R., *Jesús de Nazareth y su glorificación. Estudio de la exégesis patrística de la fórmula «Sentado a la diestra de Dios» hasta el Concilio de Nicea* (Salamanca-Madrid 1974); NUTZEL, J. M.-KEHL, M.-FRANZ, A., «Himmelfahrt Christi», en LTK[3] 5, 122-125; PAUS, A.-SCHMITT, A.-KEHL, M., «Himmel», en ibid., 115-122; QUESADA GARCÍA, F., «Las apariciones y la ascensión en la economía salvífica», en *Burg* 26 (1985) 351-377; SCHLIER, H., «Jesus Himmelfahrt nach den lukanischen Schriften», en *Besinnung auf das Neuen Testament* (Freiburg 1967) 227-241; SCHMIDT, A., *Entrückung-Aufnahme-Himmelfahrt. Untersuchung zu einem Vorstellungsbereich im Alten Testament* (Stuttgart 1974); SCHMIDT-LAUBER, H. C., «Himmelfahrt Christi», en TRE 15 (1986) 330-344; *Com* RCI 1 (1983). Número monográfico: *La Ascensión a los cielos;* ibid., 1 (1984). Número monográfico: *Sentado a la derecha del Padre,* con artículos de REBIC, A., «*Sedet ad dexteram Patris* en el Antiguo Testamento» 7-10; LAMBRECHT, J., «Está sentado a la derecha del Padre» 21-39; KASPER, W., «La ascensión de Cristo. Historia y significación teológica» 40-48; PIKAZA, X., «*Christus sedens.* Aproximación hermenéutica» 49-59.

2. El descenso a los infiernos o la ida a los muertos: BALTHASAR, H. U. VON, «El Misterio Pascual. IV. La ida al reino de los muertos», en MS III/2, 237-265; DALTON, W. J., *Christ's proclamation to the spirits. A study*

of 1 Peter 3,18-4,6 (Roma 1965); ID., «Interpretation and tradition. An example of 1 Peter», en G 49 (1968) 11-37; DANIÉLOU, J., *Théologie du judéochristianisme* (Paris 1991) 295-311; GRILLMEIER, A., «Höllenabstieg, Höllenfahrt Christi», en LTK² 5, 540-555; ID., «Der Gottessohn im Totenreich. Soteriologische und christologische Uberlieferung», en *Mit ihm und ihm* (Freiburg 1975) 76-174; KOCH, E., «Hölle», en TRE 15 (1986) 455-461; KREMER, J.-KEHL, M.-PLANK, P., «Höllenabstieg Christi», en LTK³ 5 (1996) 237-240; MAAS, W., *Gott und die Hölle, Studien zur descensus Christi* (Einsiedeln 1979); PERROT, C., «La descente du Christ aux enfers», en *Lumière et Vie* 17 (1968) 5-29; ID., «La descente du Christ aux enfers et la prédication aux morts», en ACFEB, *Études sur la première lettre de Pierre* (Paris 1980) 231-246; RAHNER, K., «Descendió a los infiernos», en ET II (1967) 160-165; *Com* RCI 1 (1981). Número monográfico: *Descendió a los infiernos,* con artículos de LAGE, F., «El descendimiento a los infiernos en la exégesis actual» 28-39; SÁNCHEZ CARO, J. M., «El Misterio de una ausencia. Ensayo sobre el Sábado Santo» 40-68; MAAS, W., «Descendió a los infiernos. Aspectos de un artículo de fe olvidado» 69-86; HAAS, A., *«Descensus ad inferos.* Bajadas a los infiernos y visiones del más allá en la Edad Media anterior a Dante» 81-106.

3. La parusía. Revelación y juicio de Cristo Señor del futuro: BALTHASAR, H. U. VON, TD 4. *La acción* (Madrid 1995); ibid., 5. *El último acto* (Madrid 1997); BARTH, K., «Le retour de Jésus-Christ le juge», en *Esquisse d'une Dogmatique* (Neuchâtel 1968) 207-220; MÜLLER-GOLDKUHLE, P., «Desplazamiento del acento escatológico en el desarrollo histórico del pensamiento posbíblico», en *Conc* 41 (1969) 24-42; PERROT, CH., *La venue du Seigneur,* en AA.VV., *Le Retour du Christ* (Bruxelles 1983) 17-50; RADL, W.-KEHL, M., «Parusie», en LTK³ VII, 1402-1405; RAHNER, K., «Volverá», en ET VII (1967) 192-195; ID., «Iglesia y Parusía de Cristo», en ibid., VI (Madrid 1969) 338-357; RATZINGER, J., *Escatología. La muerte y la vida eterna* (Barcelona 1984); RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *La otra dimensión. Escatología cristiana* (Santander 1986); SESBOÜÉ, B., «Le retour du Christ dans l'économie de la foi chrétienne», en *Le Retour du Christ* (Bruxelles 1983) 121-166; *Com* RCI 1 (1985). Número monográfico: «Juzgará a vivos y muertos».

La muerte y la resurrección de Cristo constituyen el corazón del cristianismo. A ellas se ordena todo el mensaje previo de Jesús y de ellas deriva todo el sentido y contenido de la predicación de la Iglesia. Los Credos, tanto orientales como occidentales, han añadido al núcleo «muerte-resurrección» estos tres artículos: *«Descendió a los infiernos», «Subió a los cielos y está sentado a la derecha del Padre», «Desde allí ha de venir para juzgar a los vivos y a los muertos».* ¿Cuál es el sentido último de estas afirmaciones? ¿Son nuevos hechos del itinerario revelador y redentor de Cristo o son la manera de explicitar la repercusión universal de su muerte y resurrección?

1. ULTIMIDAD ESCATOLÓGICA Y UNIVERSALIDAD SALVÍFICA

El centro de la predicación de Jesús era la cercanía del Reino de Dios a la historia en su palabra y en su persona, la llegada de su potencia transformadora en los milagros, la oferta de reconciliación que Dios hace en un nuevo tiempo de gracia en que la vieja creación es citada a juicio, pero no a un juicio de condenación, sino de perdón y recreación. Los enfermos fueron curados, los pobres evangelizados, los marginados integrados, los pecadores agraciados. Ese mensaje de Jesús se confrontó con las supremas realidades negativas de este mundo, significadas por el pecado, la ley y la muerte, como ligaduras de la libertad, la esperanza y la justicia.

El centro de la predicación apostólica es justamente que ese Jesús, llevado a la muerte por los poderes de este mundo, ha sido resucitado por el poder de Dios, que la muerte no ha sido superior a su palabra, ni el sepulcro lo ha podido retener. Dios lo ha suscitado de entre los muertos y constituido Señor y Mesías. De esta forma se está anunciando que la victoria de Jesús ha sido total: no ha quedado poder o dominación en este mundo que no haya sido sometido por Dios a Cristo; no hay ligaduras que no hayan sido rotas, una vez que han sido abiertas las puertas de la muerte.

> «Nosotros creemos en el Dios que resucitó de entre los muertos a Nuestro Señor Jesucristo, que fue entregado por nuestros pecados y resucitó para nuestra justificación» (Rom 4,24-25).

¿Cómo se conecta el núcleo de los kerigmas primitivos, centrados en torno a la muerte por nuestros pecados y a la resurrección para nuestra justificación, con estos otros artículos posteriormente añadidos al Credo? *Ellos anuncian la significación y universalidad salvíficas de Cristo, su valor escatológico.* Expresar tales realidades es casi imposible a nuestro lenguaje que piensa con categorías de tiempo y lugar, porque lo escatológico es justamente lo que viene de más allá y, transiendo este tiempo y lugar, va más allá de ellos. Lo «escatológico» pertenece a la nueva creación, al orden de la definitiva participación del ser finito en la propia vida de Dios; ello es lo suprema y definitivamente real. Por eso, es desproporcionado respecto de nuestro mundo. Hay que pensarlo para nosotros y, sin embargo, no como nosotros somos; con nuestras categorías espacio-temporales, pero trascendiéndolas siempre.

En este sentido la muerte de Jesús como ejercitación suprema de su libertad de Hijo y hermano, en ofrenda y solidaridad, en sustitución e intercesión por todos, es lo *último* posible desde el hombre ante Dios. La resurrección, como respuesta, afirmación y correspon-

dencia de la libertad y el amor del Padre para el Hijo Jesús, y en él como cabeza para toda la humanidad, es lo *último* posible desde Dios ante el hombre. Esa condición escatológica y esa significación universal, tanto de la muerte como de la resurrección de Jesús, es lo que quieren explicitar estos artículos del Credo. No son hechos nuevos, que haya que fijar en un lugar y en un tiempo. La libertad de Jesús ha sido consumada, perfeccionando de una vez para siempre, *ephápax,* a los hombres (Heb 7,27; 9,12; 10,10; Rom 6,10). Estos artículos explicitan la universalidad, definitividad, eficacia y condición escatológica del acontecimiento de Cristo. Porque él no es él solo, sino que, en cuanto cabeza de la humanidad y del cosmos, arrastra tras sí a todos.

Esta dimensión recapituladora o pleromática de Cristo (Ef 1,10) aparece explicitada en el NT con otras categorías. *Con Jesús todo lugar queda lleno de la presencia de Dios y todo tiempo queda acercado a la realidad santificadora de Dios. Jesús es así la consumación del tiempo y la plenificación de lugar* (Gál 4,4; Ef 1,10). La acción del Padre resucitando a Cristo ha integrado la humanidad de éste al propio misterio divino y con ello ha convertido a Cristo en aquel espacio creado en el que habita corporalmente la plenitud de la divinidad (Col 1,19; 2,9). La Iglesia, como prolongación visible de su cuerpo físico y como medio en el que se actualiza su potencia santificadora, es también *plenitud del que lo plenifica todo* (Ef 1,23).

Tiempo, lugar, humanidad, potestades, siglo presente y futuro, destino del ser y de los espíritus libres, tienen ya en Cristo su quicio de sentido y de salvación. Dios ya no existe cognoscible y amable, agraciador y reconciliador, al margen de Cristo. Dios ha entregado a Cristo toda autoridad y toda salvación, y con ello toda verdad y todo juicio. No hay enigmas en otros lugares, ni hay sorpresas para el futuro: todo ha sido iluminado, rehecho y sometido a Cristo. En todo tiempo y lugar, Cristo es Señor para gloria del Padre y para salvación de los hombres. Nada es superior a Cristo, y quien participa de la resurrección de Cristo es soberano en el mundo. Es libre y tiene esperanza; está redimido y tiene salvación. La salvación es lo que acontece al hombre cuando se afinca en el lugar donde Dios es Dios. Ese lugar humano de Dios es Cristo.

II. EXPLICITACIÓN TOPOGRÁFICA Y CRONOLÓGICA DE ESA UNIVERSALIDAD: SUBIDA AL CIELO, DESCENSO A LOS INFIERNOS, CONSUMACIÓN FINAL DE LA HISTORIA EN GLORIA Y JUICIO

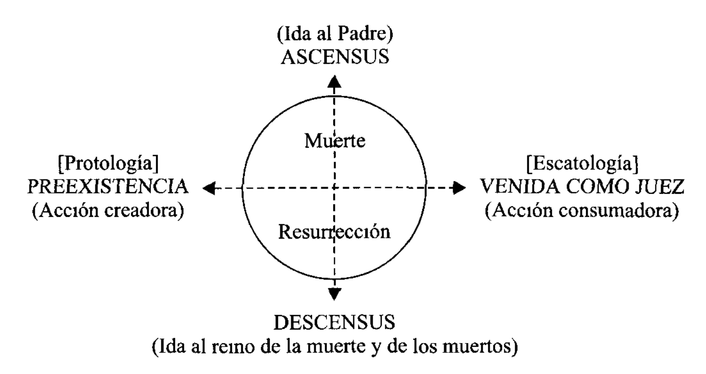
La universalidad y definitividad de la victoria de Cristo es el contenido real que afirman estos artículos del Credo. Cuando los hombres queremos designar los órdenes de la realidad: el superior y el inferior, el divino y el humano, el positivo y el negativo, hablamos del arriba y del abajo. Cuando queremos explicitar la intensidad o cualidad de una experiencia, de una verdad o de un poderío, hablamos de lo que se agota en el tiempo o de lo que trasciende el tiempo. Ahora bien, lo que trasciende el tiempo y el espacio, para nosotros sólo es real en el tiempo y en el lugar, teniéndolo que nombrar y pensar con categorías temporales y espaciales. Cristo, que resucitado trasciende tiempos y lugares, tiene que ser anunciado como el que ejerce su soberanía en todos los tiempos y en todos los lugares. Para Pablo la soberanía de Cristo tiene que ser conocida y «ante su nombre tienen que doblar la rodilla todos los seres del *cielo* (partes superiores al hombre), de la *tierra* (patria del hombre) y del *abismo* (partes inferiores al hombre)» (Flp 2,10). Y lo mismo que este texto dice de él como Señor de todo lugar, lo dice la carta a los Hebreos como Señor de todo tiempo:

> «Jesús Cristo es el mismo ayer y hoy y por los siglos» (13,8).

No hay por tanto nuevos episodios o fases en el destino de Jesús, que predicó, murió y resucitó. Carece de sentido plantear las cuestiones de tiempo y de lugar, preguntando cuándo subió a los cielos y cuándo bajó a los infiernos, lo mismo que calcularlos con topografías y cronologías, tanto antiguas como modernas. Estos artículos del Credo son, sin embargo, esenciales. Sería ilógico y herético querer descartarlos. Ellos nos dicen la eficacia, concreción, y repercusión del Cristo muerto y resucitado para nosotros, que somos mundo y tiempo. Cristo no es una mónada: no es sólo en sí y para sí; es para nosotros y perdura incompleto como cabeza hasta que la humanidad y el cosmos seamos integrados y recapitulados en él al fin de los siglos. Cristo ha vencido a todo lo que amenaza como abismo o como muerte al hombre *(bajada a los infiernos);* ha vencido y sometido a todas las potencias superiores al hombre o que parecen estar sobre él *(ascensión);* ha establecido los contenidos y ejercerá los criterios de la verdad de Dios *(juicio),* que será conforme a su evangelio *(última venida).* Y ése, que vino y volverá, es el que preexistía antes de la creación del mundo, el mismo que creó el mundo. Aparecen así inte-

gradas la preexistencia, la acción creadora, la misión histórica y la función consumadora de Cristo.

El gráfico adjunto muestra cómo el misterio pascual (muerte-resurrección) de Cristo despliega su eficacia y cómo nosotros podemos conocerlo y participar en él. Aparece como el que ha reunido definitivamente al hombre con Dios *(ascensión),* ha visitado a los muertos para anunciar y ofrecer su victoria a todos liberándolos, ha compartido el estado de muerte para vencerla definitivamente *(bajada a los infiernos).* Ahí reconocemos en Jesús al que pertenece al ser de Dios como Hijo eterno y por eso Creador con él del mundo *(preexistencia y constitución cristológica del mundo)* y consiguientemente como el que en su revelación final consumará el mundo por la justicia que ofrece y con ella el juicio que realiza *(parusía).*



SEGUNDA PARTE

LA PRESENCIA E INTERPRETACIÓN DE CRISTO EN LA IGLESIA. CRISTOLOGÍA HISTÓRICA

CAPÍTULO IV

LA ERA PATRÍSTICA. LOS CONCILIOS CRISTOLÓGICOS

BIBLIOGRAFÍA

ABRAMOVSKY, L., *Drei christologische Untersuchungen* (Berlin-New York 1981); ADAM, A., *Lehrbuch der Dogmengeschichte.* I. *Die Zeit der alten Kirche* (Gütersloh 1965); II. *Mittelalter und Reformationszeit* (Gütersloh 1972); ANDRESEN, C., *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte* I-III (Göttingen 1980-1984); BIELER, L., *Theios Aner. Das Bild des «Göttlichen Menschen» in Spätantike und Frühchristentum* (Darmstadt 1976); BEYSCHLAG, K., *Grundriss der Dogmengeschichte.* II. *Gott und Mensch. Teil* 1. *Das christologische Dogma* (Darmstadt 1991); BÖHM, TH., *Die Christologie des Arius. Dogmengeschichtliche Überlegungen unter besonder Berücksichtigung der Hellenisierungsfrage* (SThGG 7; St. Ottilien 1991); BOULARAND, E., *L'hérésie d'Arius et la «foi» de Nicée.* I. *L'hérésie d'Arius.* II. *La «foi» de Nicée* (Paris 1972); CAMELOT, P. TH., *Ephèse et Chalcédoine* (Paris 1962); CARRIÈRE, J. M., «Le mystère de Jésus-Christ transmis par Chalcédoine», en NRT 101 (1979) 338-357; DIEPEN, H. M., *Les trois chapitres au Concile de Chalcédoine. Une étude de la Christologie d'Anatolie ancienne* (Oosthout 1953); DÖRRIE, H., *«Hipostasis». Wort- und Bedeutungsgeschichte* (1955); ID., *Platonica Minora* (München 1976) 13-69; GILG, A., *Weg und Bedeutung der altkirchlichen Christologie* (München 1936-1966); GRILLMEIER, A., *Cristo en la tradición cristiana* (Salamanca 1997); GRILLMEIER, A.-BACHT, H. (Hg.), *Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart.* I. *Der Glaube von Chalkedon.* II. *Entscheidung um Chalkedon.* III. *Chalkedon heute* (Würzburg 1951-1979); HALLEUX, A., «La définition christologique à Chalcédoine», en RTL 7 (1976) 3-23 y 155-170; ID., *Patrologie et Oecuménisme. Recueil d'études* (Leuven 1990); LÉTHEL, F. M., *Théologie de l'agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par saint Maxime le Confesseur* (Paris 1979); LIÉBAERT, J., *L'Incarnation.* 1. *Des origines au Concile de Chalcédoine,* en *Histoire des dogmes,* III (Paris 1966); ORBE, A., *Introducción a la teología de los siglos II y III* (Roma-Salamanca 1988); ORLANDIS, J.-RAMOS-LISSON, D., *Die Synoden auf der Iberischen Halbinsel bis zum Einbruch des Islam.* Hg. v. W. Brandmüller (Paderborn-München-Wien-Zürich 1981); ORTIZ DE URBINA, I., *Nicée et Constantinople* (Paris 1963); OTTO, S., *Person und Subsistenz. Die philosophische Anthropologie des Leontius von Byzanz. Ein Beitrag zur spätantiken Geistesgeschichte* (München 1968); SESBOÜÉ, B., *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église* (Paris 1993); ID., «Le procès contemporain de Chalcédoine. Bilan et perspectives», en *Visages du Christ. Les tâches présentes de la christologie,* RSR (1977) 45-80; SESBOÜÉ, B.-WOLINSKI, J., *El Dios de la salvación,* en *Historia de los Dogmas,* I (Salamanca 1995); SMULDERS, P., «Desarrollo de la cristología en la historia de los dogmas y en el magiste-

rio eclesiastico», en MS III/1 (Madrid 1971), SOLANO, J , «El Concilio de Calcedonia y la controversia adopcionista del siglo VIII en España», en GRILLMEIER, A -BACHT, H (Hg), *Das Konzil von Chalkedon Geschichte und Gegenwart,* II (Wurzburg [5]1979) 841-871, STUDER, B , *Handbuch der Dogmengeschichte* III/2 *Soteriologie in der Schrift und Patristik* (Freiburg 1978), ID , *Dios Salvador en los Padres de la Iglesia* (Salamanca 1993), ID , «Das Christusdogma der Alten Kirche und das neutestamentliche Christusbild», en MThZ 44 (1993) 13-22, WENZ, G , *Geschichte der Versohnungslehre in der evangelischen Theologie der Neuzeit* I-II (Munchen 1984, 1986), WILLIAMS, R , «Jesus Christus II Alte Kirche», en TRE 16 (1987) 736-745

I LA COMPRENSION DE CRISTO EN LA HISTORIA

Hay hechos históricos que se agotan en su primer acontecer, mientras que otros, por el contrario, cuando parecían apagados, comienzan a producir una luz nueva y a ejercer una influencia que perdura a lo largo de los siglos Jesucristo no se agotó en los días de su vida mortal, ni tampoco con la impresión que produjo en los contemporáneos físicos que le conocieron Su presencia e influencia han perdurado y su inteligencia ha crecido en la historia hasta hoy En nuevas formas y por la mediacion de la Iglesia se ha hecho contemporáneo de las generaciones siguientes, que han creido en él, han celebrado su obra de forma sacramental y han querido comprenderlo En las páginas anteriores hemos expuesto los rasgos fundamentales de su mensaje y destino tal como lo comprendieron los primeros testigos y lo interpretaron los autores del NT En las páginas siguientes intentamos trazar las grandes líneas de la comprensión de Cristo en la historia posterior de la Iglesia

1 **La transmisión viviente del origen**

El fundamento de la comprensión sucesiva de Cristo en la historia posterior es su tradición viviente en la Iglesia que abarca la predicacion apostólica, la celebración sacramental, la vida comunitaria, la experiencia del Espíritu Santo, el testimonio de los creyentes, la acción misionera La relación con Cristo es de doble signo es referencia a los hechos de aquel tiempo, considerados fundantes, pero a la vez es experiencia de realidades santificantes, con las cuales el hombre puede entrar en contacto [1] Cristo no quedó agotado en el pasado sino que está incrustado en un presente eterno tras su glorificación por el Padre,

[1] «¿De donde tomamos nuestro conocimiento de Cristo del testimonio del pasado o de la experiencia presente? Y si podemos decir que "de ambos", entonces to-

que le permite entrar en relación con cada hombre con la misma intensidad con que instauró amistad con Pedro, Santiago y Juan La realidad crística nos está dada, nos es accesible por informacion verbal y por participación sacramental en la Iglesia La historia de aquel tiempo y la vida de la Iglesia en este tiempo son los dos polos dinamicos que hacen posible el conocimiento de Cristo a cada generacion [2] Los documentos y monumentos nos transmiten la palabra de Cristo ayer, lo que él dijo e hizo «de una vez para siempre» El apóstol, el Espíritu y los sacramentos nos ofrecen su palabra de hoy, con pretensión de validez y necesidad salvífica para cada hombre

2 La sucesión apostólica y la mediación eclesial

Cristo se media a sí mismo como vida para el mundo mediante los apóstoles La palabra de Cristo toma cuerpo en la audición, comprensión e interpretación de la comunidad apostólica El recuerdo, aplicación e interpretación de la palabra de Cristo realizadas por los apóstoles no fueron un acto unico, que se agotó en aquel tiempo y que cesó una vez que se hubo sedimentado en el NT, como propone Cullmann [3] La tradicion apostolica no se puede entender sin esa entera historia de la Iglesia y sin su transmisión normativa, que tiene su punto de apoyo final y su estructura garantizadora en la sucesión episcopal, sacramentalmente realizada A los apostoles no los suceden los libros del NT sino los obispos en cada una de las sedes o comunidades que aquéllos fundaron Dios hizo confianza no sólo a los papiros y a los códices, materia muerta que no habla ni se explica, no recuerda ni anticipa, sino ante todo a hombres vivos, que fueran capaces de transmitir su palabra no como oráculo mágico, válido por su misma pronunciación e intocable en su interpretación, sino como un λόγος con sentido, un εὐαγγέλιον de salvación, que tienen que ser desplegados a la medida de la esperanza, de las preguntas y de las necesidades salvíficas de los hombres [4] No hay palabra del origen sin transmisión y no hay transmisión auténtica sin interpretación

davia tenemos que decidir que peso otorgamos a uno o a otro» J MACQUARRIE, *Christology revisited* (London 1998) 14

[2] Todo en el cristianismo es historia y nada se entiende sin referencia a ella, comenzando por Jesucristo Las palabras, las ideas, las experiencias remiten a origenes trayectos y abertura al futuro Por eso no nos podemos ahorrar la travesia, que indaga la historia de su genesis y constitucion Cf G TH WIDMER, «Sens ou non-sens des enonces theologiques», en RSPT 51 (1967) 649

[3] Cf O CULLMANN, *Estudios de teologia biblica* (Madrid 1973) 165-204

[4] Cf Ef 1,13, Col 1,5 Cf PLATON, *Fedro* 274-277 (palabra viva, memoria, escritura)

normativa En todo recuerdo y en toda descripción hay interpretación [5] La Iglesia se remite a los hechos vividos por Jesús y a la tradición apostolica del origen, tal como unos y otra están formulados en el NT Esa palabra fue recibida como revelación de Dios, y, por tanto, considerada fuente y criterio para su vida Pero ella necesita ser interpretada y actualizada [6] La Iglesia se comprende como servidora de esa palabra y cuando la interpreta, tanto en la predicación diaria como en las definiciones solemnes de los concilios ecuménicos, no quiere hacer otra cosa que servir a la inteligencia de los hombres para promover la obediencia a la fe (Rom 1,5), pero otorgandole una adhesion razonable con el acatamiento que nace de la voluntad iluminada por la inteligencia Este es el verdadero culto racional que ofrecemos a Dios (cf Rom 12,1) *La historia de la cristologia es, en primer lugar, la historia de la interpretacion cristologica de la Escritura, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento* [7]

Quienes no somos contemporaneos físicos de Cristo, y por tanto no tenemos acceso directo a el, quedamos remitidos a los pocos restos materiales que nos quedan de su existencia temporal (la tierra, la luz, el paisaje, las costumbres de Palestina y el pueblo de Israel) y a los testimonios escritos de aquel origen, pero sobre todo a la comunidad de fe, celebracion, testimonio, reflexion y mision que es la Iglesia Cristo por el Espíritu suscito y sigue suscitando la Iglesia como la mediacion encarnativa, concreta y visible, que le permite llegar hasta cada hombre y permite a cada hombre conocerle a el como hecho pasado y encontrarse con el hoy como persona viviente Ahora bien, por la encarnacion, Cristo se hace connatural al mundo, por la glorificación, que lo integra en la vida y poder de Dios, se

[5] «In all instances of description there is interpretation» J H CHARLESWORTH, *Jesus within Judaism* (New York 1988) 155, 17-18 «It is impossible even to describe the so called uninterpreted given, the single common observable for unbeliever and believer alike, for any description involves immediate interpretation alike of any kind or another» J MCINTYRE, *The Shape of Christology* (London 1966) 22

[6] «La Iglesia ha considerado siempre las Sagradas Escrituras junto con la Tradicion como la suprema regla de su fe, ya que, inspirada por Dios y escrita de una vez para siempre nos transmite inmutablemente la palabra de Dios mismo, y en las palabras de los apostoles y los profetas hace resonar la voz del Espiritu Santo» DV 21

[7] «Le probleme christologique se posera a eux comme *un probleme d exegese»* J LIEBAERT, *L Incarnation 1 Des origines au Concile de Chalcedoine* (Paris 1966) 3 Cf B SESBOUE, «Jesus-Christ verite des Ecritures», en *Jesus-Christ* 58-70 Los Padres de la Iglesia se comprenden a si mismos, antes que como teologos profesionales, como interpretes de la palabra de Dios y a ella, leida a la luz de la regla de la fe, acuden para resolver los problemas trinitarios y cristologicos «Sed primum secundum auctoritatem Scripturarum sanctarum utrum ita se fides habeat, demonstrandum est» S AGUSTIN, *De Trinitate* I, 2,4 «Divinorum librorum et novorum catholici tractatores» Ibid I, 4 7

hace contemporaneo a todos los tiempos, por el don del Espíritu, el apostol y la eucaristía, se hace com-partícipe de cada hombre en su conciencia más íntima y en su corporeidad carnal La cuestión primordial de la cristología no es la verificacion histórica de la existencia de Jesus, que es indubitable, ni la identificación del tipo humano y religioso que fue, ni la verificación de las causas de su muerte, sino la identificación de su persona (¿es un judio sin más?, ¿es el Mesias?, ¿ha sido constituido Kyrios por Dios?, ¿es el Hijo de Dios?) y la mediacion de su presencia hasta hoy (¿donde es accesible?, ¿donde podemos no sólo saber de el sino reconocerlo en un encuentro personal, de forma que se convierta en revelación y salvación de Dios para cada uno?) Cristo ya no es identificable sin conocer lo que ha significado para la historia hasta hoy *(Wirkunsgeschichte* = historia de su repercusión), ni sin la comunidad que le sigue confesando Mesias, Señor e Hijo de Dios El liberal puro y el protestante puro reclaman saltar sobre el tiempo para encontrar cada uno por sí solo un Cristo anterior a toda interpretación autoritativa, sin dogmas, en la desnudez clarísima de los días de su vida mortal, o para percibir su mensaje existencial bien en la personal lectura bíblica o en el anuncio comunitario del Kerigma *La Iglesia católica ha remitido siempre a la tradición, que como linea horizontal dorada nos sigue remitiendo a los orígenes pero a partir de la presencia sacramental de Cristo, de la autoridad apostólica y de la conciencia fiel de la entera comunidad*

3 El triple cuerpo y presencia de Cristo al mundo

El *cuerpo físico* de Cristo en su historia no es cognoscible ni creible ya, sin su *cuerpo eucarístico* y sin su *cuerpo eclesial* Los tres forman la unica y diferenciada expresión de su figura encarnativa en el mundo La historia de la cristología es la historia de la intelección reciproca entre esas tres corporeidades de Cristo el *cuerpo carnal* que tomó de María en una humanidad judia, el *cuerpo eclesial* que va tomando en el mundo mediante generaciones sucesivas de creyentes, el *cuerpo eucarístico* en el que cada dia se hace vida para el mundo [8] De esta forma une la particularidad de una humanidad (judeidad), la universalidad de los hombres (eclesialidad) y la objetivi-

[8] Cf H DE LUBAC, *Corpus mysticum L Eucharistie et l Eglise au Moyen Age* (Paris 1959), Y CONGAR, *Le mystere du temple ou l economie de la presence de Dieu a sa creature de la Genese a l Apocalypse* (Paris 1963), T ROBINSON, *The Body A Study in Pauline Theology* (London 1952), H SCHLIER-J RATZINGER, «Leib Christi», en LTK² 6, 907-912

dad del mundo (naturaleza en el pan y el vino eucarísticos). Éstos son los tres lugares máximos e indispensables para comprender a Cristo; quien niega uno de ellos, se cierra a sí mismo el paso a su verdadera comprensión. *Sin el pueblo de la primera alianza, sin la Iglesia y sin la eucaristía, no hay posibilidad de saber quién fue Cristo, quién es y quién llegará a ser para nosotros.* Nosotros tomamos nuestro conocimiento de Cristo del testimonio del pasado y de la experiencia presente, sin establecer una alternativa entre ambos [9]. El testimonio del pasado sin la experiencia de Cristo en el presente sería infecundo; la experiencia del Cristo presente sin la objetividad del pasado quedaría ciega y a merced de todos los poderes, magias e ilusiones. El testimonio y la experiencia no se agotan en sí mismos, sino que abren a una esperanza absoluta que *trasciende* el tiempo. Cristo es el que vino, está viniendo y es nuestro porvenir absoluto. Y él es el mismo en los tres órdenes del tiempo porque ya pertenece a la eternidad de Dios, que los acoge y recoge. «Cristo es el mismo ayer, hoy y por los siglos» (Heb 13,8).

4. Las cuatro formas de transmisión crística

Entre la palabra de Cristo y nuestra palabra sobre Cristo está la atestación del origen, la celebración permanente y la esperanza de la Iglesia en él, que no cesan hasta hoy. No hay un vacío entre el ayer de Cristo y el hoy de cada hombre. En la Iglesia como lugar de Cristo por el Espíritu tenemos una transmisión cuádruple de las realidades cristianas, que se implican e interaccionan:

a) *Transmisión sacramental* de la persona y de la palabra de Cristo, que funda la existencia y la fe de la Iglesia. La transmisión de realidad crística y pneumática es anterior a toda explicitación doctrinal o sistemática. El misterio de Cristo es celebrado, no se demuestra ni se utiliza. Esa realidad celebrada y acogida por el creyente, le transmite una vida personal con la correspondiente penetración inte-

[9] Cuando se otorga la primacía al testimonio del pasado se suele acentuar la dimensión moral, el valor magisterial y la función profética de Cristo, mientras que cuando se acentúa la experiencia presente, prevalecen su realidad teológica y su significación soteriológica. En el primer caso se pone el acento en lo que luego se llamará su *naturaleza humana;* en el segundo caso en su *naturaleza divina,* con el correspondiente poder de sanar el pecado del hombre y de santificarlo. El resultado es dar al cristiano una acentuación moral en la que prevalecen la exigencia de Dios y el esfuerzo del hombre o una acentuación mística en la que prevalecen el don de Dios al hombre y la experiencia agradecida de éste. Cf. E. MERSCH, *La Théologie du corps mystique* I-II (Bruxelles 1949); ID., *Le corps mystique du Christ. Études de Théologie historique* I-II (Bruxelles 1951).

lectual y potencia volitiva, que le permiten pensar, juzgar y actuar de una manera nueva como individuo, a la vez que como miembro orgánico de la comunidad eclesial. El Vaticano II subrayó el contenido objetivo y la potencia de la tradición: «Lo que los apóstoles transmitieron comprende todo lo necesario para llevar una vida santa y para aumentar la fe; por ello, la Iglesia en su doctrina, vida y culto perpetúa y transmite a todas las generaciones todo lo que ella misma es y todo lo que cree *(omne quod ipsa est et omne quod credit)»* (DV 8).

b) *Transmisión interpretativa* tanto de las realidades reveladas como de las palabras bíblicas que las expresan y de los testimonios apostólicos, que en fases sucesivas han ido explicitando su sentido. Esta función la cumple la Iglesia por el ejercicio permanente de la predicación, catequesis para los creyentes, y de la misión y apología de la fe ante los no creyentes. En situaciones de gravedad especial, cuando un problema afectaba a toda la Iglesia y no encontraba solución mediante el ejercicio de la autoridad ordinaria y el dinamismo de la reflexión teológica, entonces los concilios ecuménicos hicieron una determinación de la fe (ὅρος = delimitación, definición del sentido de una palabra) que debía servir como criterio para esclarecer la verdad del evangelio (dogmas) y mantener la unidad de la Iglesia (anatemas). Los concilios con sus definiciones dogmáticas no quieren ser otra cosa que un momento segundo, un acto no de sustitución sino de interpretación de esa realidad divina que nos precede, excede y salva: la plenitud de la revelación de Dios que tenemos en Cristo [10].

c) *Transmisión explicativa.* Ésta es la tarea propia de la teología, con su triple función positiva, apologética y sapiencial. En nuestro caso la *función positiva* en cristología tiene como misión fijar exactamente qué pertenece a la revelación divina sobre Cristo y a las definiciones normativas de la Iglesia sobre él, diferenciando lo que es don y decisión de Dios de lo que son adyacencias o acrecencias históricas, si bien nunca podemos llegar a separar del todo la realidad mediada (contenido de la revelación divina en Cristo) de las figuras mediadoras (expresiones lingüísticas, géneros literarios, condicionamientos culturales de la Iglesia). La *función apologética* se propone mostrar cómo la fe en Cristo no es contraria a los dinamismos fundamentales de la vida humana sino que acoge ideales y esperanzas radicales de los hombres, e incluso les abre posibilidades que

[10] «La Iglesia (en los concilios) no ha querido decir ninguna cosa nueva, sino más bien emitir un juicio de fe sobre la realidad y el sentido del misterio de Cristo. Desde este punto de vista se trata de una "dicción nueva" del mismo misterio. Es una especie de redoble reflexivo, de deuterosis, podríamos decir, de lo que ya está en la revelación original». B. SESBOÜÉ, *Jésus-Christ...,* 77-78.

ellos nunca habían sospechado. La *función sapiencial* es la más específica de la teología y lleva a la penetración en el misterio mismo, logrando alguna intelección de él por analogía con otras realidades humanas, por la conexión existente entre los diversos misterios y por la nueva luz que ellos ofrecen sobre el fin último del hombre *(intellectus fidei-intellectus Christi)* [11].

d) *Transmisión vivida.* Las realidades cristianas han sido actualizadas y universalizadas en la historia, sobre todo, por el acto de fe de los creyentes y por la vida correspondiente a ellas. La existencia entera conformada por ellas, los signos de su presencia, las instituciones creadas para su cultivo, la configuración de los tiempos y lugares a partir de los ciclos litúrgicos y de cada uno de los misterios de la vida, pasión, muerte y glorificación del Señor, han conferido a Cristo peso de realidad, convicción de verdad y potencia de vida. Las devociones cristológicas y la piedad popular (Via crucis, devociones eucarísticas, pasos y pasiones, cruceros, «misterios» y «moralidades» representados primero en los pórticos de las iglesias y luego como autos sacramentales en los teatros, pinturas y esculturas, estampas y oraciones) han sido las que realmente han actualizado a Cristo, más allá del concepto y de la teoría. Por eso podemos preguntarnos respecto de todas las realidades cristianas lo que alguien afirma de la maduración del dogma en la historia: «Los teólogos se preguntan si el aliento de la piedad y cierto impulso místico que alcanzaría por instinto, por cierta capacidad connatural a la fe, el sentido profundo de la verdad revelada, no han tenido mayor participación en la laboriosa definición de los dogmas que el razonamiento especulativo que procede del análisis metafísico de las nociones» [12].

La transmisión institucional-sacramental, cuyos agentes primordiales fueron los apóstoles con toda su comunidad; la transmisión magisterial dogmática, cuyos agentes primordiales son los obispos como colegio permanente y sobre todo reunidos en los concilios ecuménicos; la transmisión teórico-explicativa, cuyos agentes son los teólogos y profesionales de la historia, literatura y de otras áreas cercanas a la teología; la transmisión vivida y encarnada en actos, signos e instituciones y celebraciones sagradas, cuyo agente primordial es el pueblo creyente, esperando y amando: he ahí la cuaterna vía, los cuatro órdenes de la única Iglesia, que, presuponiéndose e inter-

[11] Ésta es la función primordial asignada a la teología por los grandes maestros: Agustín, Anselmo, Buenaventura, Tomás, y el Vaticano I (DS 3016). Cf. J. BEUMER, *Theologie als Glaubensverständnis* (Würzburg 1953); Y. CONGAR, «Théologie», en DThC 15/1 (1946) 341-502, completado y actualizado en ID., *La fe y la teología* (Barcelona 1970).

[12] R. DRAGUET, *Historia del dogma católico* (Buenos Aires 1949) 26.

accionándose los unos con los otros, han anunciado (palabra) y actualizado (sacramento), interpretado (dogma y sistema), vivido y expresado (experiencia y signos) a Cristo como verdad de Dios y salvación para el hombre.

Las definiciones conciliares y los sistemas cristológicos nos permiten descubrir y entender el sentido de la persona de Cristo pero no comprender su realidad última que, por incluir a Dios y al hombre en unidad personal, nos desborda absolutamente. Es un misterio en sentido estricto, ya que no es descubrible antes de ser revelado ni deducible después de ser revelado, ni explicable por las solas fuerzas de nuestra razón. Tanto los concilios como las teologías definen en cuanto fijan y diferencian, enmarcan más que explican, apuntan hacia el fondo del misterio, con el que el hombre es connatural, por ser imagen de Dios como creatura y por tener un saber de él en cuanto que es nuestro fin, al que, si por nosotros solos no podemos alcanzar, sin embargo ya sin él no podemos vivir, porque nos está dado como el supremo destino de nuestra existencia [13].

5. Factores del desarrollo en el conocimiento de Cristo

El desarrollo de la tradición apostólica sobre Cristo, su persona (cristología) y la salvación que ofrece al hombre (soteriología), es resultado de factores interiores a la vida de la Iglesia a la vez que de la influencia sobre ella de factores culturales, sociales y políticos exteriores a ella, y de la interacción mutua entre unos y otros. Los *ámbitos interiores* de la vida de la Iglesia dieron el impulso fundamental tanto para el desarrollo de las confesiones de fe como de la cristología, aunque en ésta han influido otros motivos específicos [14]. Estos ámbitos son el culto (bautismo y eucaristía), la catequesis de los catecúmenos, la misión a los paganos, la polémica con los judíos, la exégesis de la Escritura. La vida interna de la Iglesia ha estado a su vez determinada por experiencias primordiales como el martirio, el monacato, los movimientos carismáticos, el servicio al prójimo en la enfermedad, en la ignorancia o en la esclavitud. Desde aquí el Espíritu Santo ha suscitado nuevas percepciones de Cristo, que han ido

[13] Cf. H. DE LUBAC, *Le Mystère du surnaturel* (Paris 1965). Trad. cast. de O. Poncel y A. Tomás (Madrid 1991).

[14] Sobre el *Sitz im Leben* (contexto vital) de los Credos en la vida de la Iglesia, cf. O. CULLMANN, *La foi et le culte de l'Église primitive* (Neuchâtel 1963) 47-88; K. H. NEUFELD, *The Earliest Christian Confessions* (Leiden 1963); K. WENGST-A. M. RITTER, *Glaubensbekenntnisse*. IV. *Neues Testament;* V. *Alte Kirche*, en TRE 13 (1984) 392-412.

ampliando vitalmente la experiencia de su persona y de su obra Lo fundamental y decisivo ha sido no sólo los concilios ecuménicos, en los que muchas veces ha quedado centrada la exposicion de la comprension cristiana de Cristo, sino tambien la proposición del kerigma apostólico, la celebración litúrgica, la vida creyente de cada generación, el arte, la experiencia espiritual y la reflexion teologica [15] A estas experiencias espirituales hay que añadir la pasion de verdad, la busqueda de intelección, la exigencia de razones para creer y, sobre todo, para amar, que los teologos han ido expresando a lo largo de los siglos Lo han hecho con ayuda de la exégesis de los rabinos primero, de la lógica filosófica despues, de los pensadores de cada momento histórico que han intentado penetrar en el misterio de la Trinidad, de la encarnacion y de la salvación del hombre, buscando la relacion entre estos tres misterios que constituyen el núcleo del cristianismo

Finalmente otro de los motivos del desarrollo de la cristología en la historia han sido *los factores exteriores* al evangelio la inserción en la cultura helenística (estoicismo, platonismo, aristotelismo), la colaboración de la Iglesia con el Imperio romano, las culturas del Renacimiento, la Ilustración, el idealismo filosófico, los movimientos sociales, la visión positivista y técnica de nuestros días, la abertura al tercer mundo con la consiguiente voluntad de inculturación en él, el diálogo entre las confesiones cristianas y con las grandes religiones Cada horizonte cultural ha llevado consigo sus aprioris de intelección, aportando una precomprensión determinada ante la figura de Cristo *(forma mentis, Denkform, paradigma)* Las lenguas, cada una con sus peculiares categorias interpretativas y expresivas, han sido un factor decisivo en la intelección de Cristo Otros factores del crecimiento de la cristología son evidentemente los grandes genios, santos y místicos, que la han experienciado, vivido y sistematizado, desde el origen hasta hoy Orígenes, Basilio, Gregorios, Ambrosio, Agustín, Anselmo, Buenaventura, Tomás de Aquino, Catalina de Siena, Lutero, Ignacio de Loyola, Teresa de Jesús, Juan de la Cruz, Schleiermacher, Newman, Mohler, Teresa de Lisieux, Isabel de la Trinidad, Barth, Rahner, Balthasar

[15] «Las grandes controversias tienden a acaparar la atencion Y a las resoluciones conciliares se atribuye una relevancia que no se corresponde con la situacion real Lo que nutre la fe de la Iglesia es el kerigma, el anuncio cotidiano de la Iglesia, su liturgia y su vida sacramental Todos los dogmas proclamados solemnemente en los concilios, en cuanto cristologia refleja, sirven para aclarar y profundizar el kerigma Kerigma, reflexion y dogma forman precisamente en la cristologia una unidad indisoluble» A GRILLMEIER, *Cristo en la tradicion cristiana* 155

6. La presencia de Cristo en la Iglesia y otras formas de su presencia en el mundo

Una cristología histórica rigurosa debería exponer la recepción de la historia, doctrina y persona de Cristo no sólo en la vida de los creyentes y en la teología de los teólogos, sino a la vez en la cultura de los hombres y en las estructuras de la sociedad [16] Es verdad que la fe en Cristo se legitima por su divina realidad propia y no por las funciones que pueda cumplir en otros órdenes como son la cultura, el arte, la metafísica, la ética, la estética o la política Sin embargo, no carece de significación el que Cristo haya abierto horizontes nuevos también en esos órdenes Al hacer la historia de la sucesiva comprensión hay que concentrarse en lo que es el corazon del cristianismo la constitución ontológica de Cristo, en cuanto que es el Hijo eterno y con él Dios mismo existe como hombre en el mundo, o la teología de la encarnación Pero ella no lo es todo El otro polo prioritario de interés debe ser la explicitación del significado de Cristo para nuestra salvación y para la historia humana en general ¿Cómo y por qué es Cristo el único Salvador, en cuanto Mediador entre Dios y los hombres, el Revelador del Padre y Donador del Espiritu? La soteriología tiene que estar presente también al releer la historia Un capítulo ulterior de ella es además el análisis de la relación de Cristo con Dios, no sólo en el tiempo de su vida mortal, sino antes y después de la encarnación Por tanto la cristologia debe ser también teología del Verbo en su preexistencia y teología del Hijo en su postexistencia o su perduración eterna tras el fin del mundo Junto a estos grandes temas específicamente teológicos, tendria que aparecer en una historia de la cristología la influencia de Cristo en el orden del pensamiento la metafísica, la antropologia, la ética, la escatologia No en vano en los últimos decenios ha vuelto a estar en primer plano de atención la *cristologia filosófica*

La historia de la cristologia tiene tres grandes fases fundamentales, aun cuando dentro de ellas haya considerables diferencias de acentos Cada una corresponde al horizonte de sentido, experiencia y esperanzas fundamentales que los creyentes de cada epoca comparten con los demas hombres

— Fase de interés, sobre todo, por la *constitución metafísica y personal de Cristo* La reflexión entonces se concentra en las preguntas por el ser de Cristo y por el fundamento de nuestra salvación Es la propia de la era patrística y tiene su expresión máxima en los tres concilios decisivos para la cristología Nicea, Éfeso, Calcedonia

[16] Cf J PELIKAN, *Jesus a traves de los siglos Su lugar en la historia de la cultura* (Barcelona 1989)

— Fase de interés por la *significación o eficacia de Cristo para nosotros,* su relación con la historia concreta de la humanidad pecadora La gracia y el pecado son los centros de interés San Anselmo y Lutero son los dos exponentes supremos de esta *perspectiva soteriológica* de la que también se ocupa el Concilio de Trento al hablar de la justificación del hombre

— Fase de interés por el *conocimiento historico de Cristo,* legitimidad de su pretensión mesiánica y filiacion divina, a la vez que por la relación entre Cristo y la Iglesia, entre Cristo y la vida humana, Cristo, la libertad de cada hombre y la liberación de los pobres, esclavos y ajusticiados La *perspectiva central es la gnoseológica* relación entre fe e historia, historia y dogma, posibilidad fundamental de la revelación y eficacia emancipadora de la fe en Cristo Lessing, la Ilustración, la *Leben-Jesu-Forschung,* Blondel, la exegesis de este siglo y las cristologías críticas son los exponentes mayores de esta tercera fase El Concilio Vaticano II ha hablado de Cristo en relación con la creación, el sentido de la historia y la salvación de la vida humana

II DEL NUEVO TESTAMENTO AL SIGLO II

1 Los primeros contextos culturales de la cristología

En la segunda mitad del siglo I tienen lugar el nacimiento simultáneo de comunidades cristianas en suelo tanto judío como helenístico y el surgimiento de los escritos que luego formarán el canon El cristianismo naciente se encuentra con el judaísmo y el helenismo, las dos grandes culturas que de antemano determinan las actitudes de los oyentes y a partir de las cuales los misioneros tendrán que pensar el anuncio de Cristo, si quieren contar con audiencia y aceptación Toda oferta de verdad y de salvación hecha a los hombres debe encontrar un lugar de inserción, la forma de entretejerse con esperanzas, intuiciones e ideales ya vividos previamente de manera explícita o implícita Los Hechos de los Apostoles muestran a Pablo predicando primero en las sinagogas [17], pero luego yendo al ágora [18], primero utilizando las Escrituras del AT para arguir que el Mesías es Jesús [19] y luego apelando a razones universales o a textos de poetas griegos

[17] La prioridad es para los judios Pablo enuncia el principio (Hch 13,46) y lo realiza (13,5, 13,14, 14,1, 16,13, 17,2 10 17, 18,4 19, 19,8, 28,17 23, 3,26) «Dios, resucitando a su Siervo, os lo envia a vosotros primero»

[18] Cf Hch 17,16-34

[19] Cf Hch 17,3, 18,5 28, 2,36

para apoyar su propuesta de Jesús como Juez destinado por Dios para juzgar al mundo [20] «Judíos y griegos» es la fórmula que repite el historiador Lucas, mostrando a Pedro camino de los gentiles y a Pablo tomando a éstos como campo propio [21] Con esas dos designaciones abarca todo el mundo cultural y religioso conocido Cristo es para todos los hombres, y, a la vez que es predicado para ellos, es pensado desde ellos El judaísmo como cultura del relato, la profecía, la promesa y la esperanza por un lado, y por otro el helenismo, como cultura del λόγος y del νόμος, de la φύσις y de la τέχνη, de la ἐπιστήμη y de la σωφροσύνη, son las dos expresiones primordiales de lo humano en las que se inserta y con cuya ayuda fueron pensadas la revelación y encarnación de Dios en el mundo. La cristología será formulada en adelante a partir de la historia concreta de Jesús, con los profetas y la sabiduría judía como divina preparación para entender su particularidad, pero desde su mismo comienzo será pensada también a partir de las categorías filosóficas, religiosas y morales características de la filosofía griega, que iluminan el fundamento real de la condición divina de Jesús, a la vez que la validez universal de su persona y de su mensaje

La cristología se piensa desde el primer momento con estos dos mundos ante los ojos El encuentro con ellos se da ya dentro del NT No hay un tiempo virgen donde el anuncio de Jesús se piensa exclusivamente desde su sola palabra y desde la experiencia apostólica de la Pascua Los que forman la Iglesia traen su mundo espiritual dentro y piensan a Cristo desde él En este sentido es esencial el conocimiento de la apocalíptica judía, de los grupos disidentes, de los esenios, fariseos, saduceos y grupos baptistas, a la vez que la influencia del judaísmo helenístico en tierra palestinense [22] Esas ideas y grupos existentes en las comunidades judías primitivas son la matriz de la cristología originaria, tanto en su forma palestinense como en su forma helenística Las comunidades cristianas surgidas directamente del paganismo son el tercer ámbito espiritual en el que habrá que pensar la persona y doctrina de Cristo Judaísmo palestinense, judaísmo helenístico, cultura y religión pagana forman la triple matriz

[20] Cf Hch 17,26-31

[21] Cf Hch 14,1, 18,4, 19,10 17, 20,21

[22] En el momento del nacimiento del cristianismo y de la cristologia se da ya una intensa penetracion de la cultura helenistica en Palestina Cf M HENGEL, *Judentum und Hellenismus Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berucksichtigung Palestinas bis zur Mitte des 2 Jahr vor Christus* (Tubingen 1969), R TREVIJANO, *Origenes del cristianismo El trasfondo judio del cristianismo primitivo* (Salamanca [2]1996), A WEISER-J DRUMM-K HOHEISEL, «Hellenisierung», en LTK[3] 4, 1406-1413, H D BETZ, «Hellenismus», en TRE 15 (1986) 19-35, S LILLA, «Judeo-helenismo», en DPAC II, 1204-1207

a partir de la cual se explicita la confesión de Cristo y se articulan las primeras cristologías.

Del encuentro de la experiencia cristiana originaria con esos tres mundos nace una cristología que incluye la narración histórica de los orígenes, la referencia a los libros sagrados del pueblo de Israel, la formulación con categorías griegas y una terminología filosófica, incipiente ya en el NT, sobre todo en las cartas de San Pablo, en el evangelio de San Juan, la carta a los Hebreos y las Pastorales [23]. El mito, forjado por el protestantismo liberal, de un evangelio profético, limpio de filosofía por un lado, y por otro de una helenización posterior, hecha de dogma, sacramentalismo y ley, que todo lo habría corrompido, hay que superarlo, depurándolo de sus presupuestos, a la vez que aceptando la influencia real de la *forma mentis* helénica sobre la teología cristiana. Ahora bien, *la influencia de una cultura sobre la manera de comprender la fe no significa la transmutación del contenido de la fe* [24]. Allí donde un hombre piensa hasta el fondo, se pregunta por el fundamento, indaga la racionalidad y universalidad de los fenómenos, se abre a un futuro absoluto y piensa la posibilidad de un acercamiento absoluto de Dios al hombre y del hombre a Dios: allí se está ejerciendo el *lógos* como lo ejercitaron

[23] Cf R. H. FULLER, *Fundamentos de la cristología neotestamentaria* (Madrid 1979) 258-259; J LIEBAERT, *L'Incarnation* , 38 Uno y otro remiten a los términos filosóficos que encontramos ya en Jn 1,14 (devenir, carne, Logos), Flp 2,7 (forma), Gál 4,4 (pléroma, Hijo); Rom 1,3 (nacer, carne), Col 1,19, 2,9 (habitación de la plenitud de la divinidad), Heb 2,17 (semejanza con los hombres), Flp 2,6-7 (antítesis entre la forma de Dios y la forma de hombre, kénosis), Rom 1,3-4; 1 Tim 3,16 (binomio carne-espíritu).

[24] Las dos afirmaciones fundamentales de A von Harnack, creador de la tesis de la «helenización del cristianismo», en su *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* I (Tubingen 1909-Darmstadt 1964) son «El dogma en su concepción y en su desarrollo es una obra del espíritu griego sobre el suelo del evangelio». «Los medios conceptuales, por medio de los cuales en la era antigua se intentó hacer inteligible el evangelio, se mezclaron con su contenido y fueron convertidos en dogma», p 20 La idea esencial es que el instrumento de explicación se convirtió en contenido de fe y que por la introducción de este elemento extraño quedó transmutado el evangelio y sometido al espíritu griego A Grillmeier ha mostrado cómo justamente los concilios han superado esos intentos de helenización, implícitos en ciertos tipos de teología, como la de Arrio, comprendiendo las categorías filosóficas desde la revelación y no a la inversa Cf A GRILLMEIER, «Hellenisierung-Judaisierung des Christentums als Deuteprinzipien der Geschichte des christlichen Dogmas», en *Mit ihm und in ihm Christologische Forschungen und Perspektiven* (Freiburg 1975) 423-468, ID., «Jesus von Nazareth-im Schatten des Gottessohnes?», en H. U VON BALTHASAR y otros, *Diskussion uber Hans Kungs «Christ sein»* (Mainz 1976) 60-82; ID , «"Christus licet vobis invitis Deus" Ein Beitrag zur Diskussion über die Hellenisierung der christlichen Botschaft», en ID., *Fragmente zur Christologie Studien zum altkirchlichen Christusbild* (Freiburg 1997) 81-111; J DRUMM, «Hellenisierung», en LTK^3 4, 1407-1409

los griegos, allí se está dando una legítima «helenización» del cristianismo. Y quien no ha pasado por ella no ha pasado de una noticia particular sobre un hombre judío particular, propia y exclusiva de una cultura particular. Ahora bien, el cristianismo presenta a Cristo como el Salvador universal, la comunicación absoluta de Dios al mundo y la revelación definitiva del sentido de la historia por anticipación de su fin. *Tales afirmaciones sólo se pueden hacer desde una reflexión metafísica que, partiendo del relato histórico, lo lleva a su último fundamento, fecundidad y sentido.* En este sentido todos somos «griegos» y todos «helenizamos» al pensar la verdad, universalidad y definitividad de Cristo.

2. Las dos cristologías básicas en el NT

El NT ofrece un conjunto de afirmaciones y categorías que desbordan la perspectiva histórica, ya que invierten la lectura meramente cronológica o genética de Cristo, para comprenderlo desde su origen primordial y desde el final de su vida. Cristo es situado en Palestina pero a la vez visto como Creador en el origen del ser; es definido como la salvación que viene de los judíos y a la vez como el Salvador del mundo; es puesto en relación con los hombres como profeta, a la vez que con Dios como el Hijo, el Unigénito. Las categorías siguientes pertenecen al NT y orientarán la cristología posterior: humanidad de Jesús, mesianidad, filiación respecto de Dios, señorío, función creadora en el origen del mundo, preexistencia en Dios, parusía para juzgar el mundo y función recapituladora a fin de que Dios sea todo en todo, tras ser él en persona el Pléroma en el que se unen la plenitud de Dios, la realidad del mundo y la vida del hombre. *El pivote de la cristología, el «articulus stantis et cadentis christologiae», es la identificación personal del Jesús terrestre y del Cristo viviente hoy* [25], *del hombre Jesús que conocieron los apóstoles y del Hijo eterno de Dios.* Uno y el mismo es: Jesús a quien se pudo conocer en su historia judía, el identificado como Cristo después de la resurrección, el confesado como el Verbo e Hijo eterno en el seno del Padre y, en cuanto tal, Dios. La fórmula: Jesús es el Cristo, el Señor, el Verbo hecho carne, lleva a cabo ya dentro del NT el vuelco de una visión sólo judía, histórica y horizontal, hacia otra lectura teológica, vertical y escatológica.

[25] La fórmula es de W. Thusing, en K. RAHNER-W THUSING, *Cristología Estudio teológico y exegético* (Madrid 1975).

3. Los problemas radicales: *Theología* (Trinidad) y *Oikonomía* (encarnación)

La tarea primordial de la cristología futura consistirá en esclarecer la naturaleza de esa afirmación: Jesús «es» el Cristo, el Hijo de Dios, y en cuanto tal, Dios. ¿Cómo un hombre puede ser el Señor, Hijo de Dios en sentido único, Dios? ¿Es posible? Y si la respuesta es positiva, ¿no estamos quebrando las categorías fundamentales: el monoteísmo y la trascendencia absoluta de Dios sobre todo lo creado, entrando en colisión con la teología y antropologías tanto judías como helenísticas? Se inicia aquí el proceso intelectual que debe establecer la conexión entre la novedad de Cristo por un lado, el monoteísmo judío y la trascendencia de Dios por otro, tal como la pensaban los griegos. La comprensión de la naturaleza de Dios (Trinidad) y de la persona de Cristo (encarnación) van unidas. Ambas son el objeto central de la reflexión teológica durante los dos primeros siglos, encontrando su respuesta definitiva en el Concilio de Nicea, que define la verdadera divinidad de Cristo, y en el Concilio de Constantinopla, que define la igualdad del Espíritu Santo con el Padre y el Hijo. Desde la realización histórica del designio salvífico de Dios para los hombres (οἰκονομία), se ha elucidado el ser mismo de Dios en su constitución trinitaria (θεολογία). *A partir de este instante la cristología tendrá dos formas fundamentales: una, la que ve a Jesús desde el misterio trinitario de Dios, comprendiéndole como el Hijo encarnado; otra, la que partiendo de la vida y pascua de Jesús le descubre como el Mesías y Señor,* interpretando su resurrección como la afirmación que el Padre hace del Hijo frente al poder de la muerte, revelando así que es su Hijo, el que desde siempre pertenece a su ser de Padre. El proceso de clarificación de la relación existente entre ambos llevará siglos. Sólo al final del IV aparecerá con toda claridad la conexión entre los tres artículos del Credo: la fe en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo, que encontramos afirmada ya al final del evangelio de Mateo (cf. 28,19). La enumeración de las tres personas divinas en la fórmula bautismal, ordenando el neófito a cada una de ellas, presuponía que las tres están implicadas en el acontecimiento de la salvación. La historia salvífica fue comprendida como designio del Padre, realizado en un momento del tiempo por el Hijo, universalizado e interiorizado para cada hombre por el Espíritu Santo.

Éstos son por tanto los dos problemas clave: ¿Cuál es la relación de Jesús, confesado Verbo e Hijo, con Dios, tal como el monoteísmo había comprendido siempre a éste? ¿Cuál es la relación del Verbo eterno con la carne, que ha tomado de una mujer en el tiempo? El primero es el problema de la teología; el segundo es el de la cristología.

Trinidad y encarnación son en adelante las dos cuestiones capitales del cristianismo, tanto en la lógica de una fe vivida dentro de la Iglesia como en el diálogo con judíos y paganos. Para el diálogo con los judíos los Padres de la Iglesia apelan al AT, mostrando las anticipaciones y adumbraciones de las tres personas divinas en él; o a la revelación anticipada del Verbo, preparando a los hombres para que le reconocieran encarnado [26]; o exponiendo cómo la revelación trinitaria ha tenido lugar en tres fases sucesivas: el Padre ha sido revelado claramente en el AT, el Hijo en el Nuevo y el Espíritu Santo en la vida de la Iglesia [27]. El primer gran exponente de esta identificación de Jesús como Cristo, partiendo del AT, es el *Diálogo con Trifón* de San Justino (100-165).

4. Las primeras respuestas insuficientes: adopcionismo, modalismo, subordinacionismo

La Iglesia hereda del judaísmo una estricta fe monoteísta. La referencia a las tres personas en el Credo nunca supuso un triteísmo sino una comprensión monoteísta de Dios, que realiza su divinidad no en soledad y silencio sino en comunicación y autodonación como Padre, Hijo y Espíritu. El problema trinitario y el de la divinidad de Cristo en adelante irán unidos. ¿Cuál es el sentido y contenido de esa divinidad de Cristo: es una divinidad metafórica o lo es en sentido propio? A la hora de establecer la relación entre el Padre y Jesús aparecerán cuatro soluciones: adopcionismo, modalismo, subordinacionismo y la respuesta católica [28].

a) El *adopcionismo* va unido a los nombres de Teodoto en Roma y de Pablo de Samosata en Oriente. Para ellos Jesús no es Dios por naturaleza sino un hombre sobre el que ha descendido el Espíritu Santo o el Verbo, y al que Dios ha aceptado-adoptado por Hijo. Se subraya su personalidad y ejemplaridad moral, que le valie-

[26] Cf. P. ÉVIEUX, «Théologie de l'accoutumance chez Irénée», en RSR 55 (1967) 5-54.

[27] «El AT predicó claramente al Padre, y también al Hijo pero de forma indecisa; el NT ha revelado al Hijo y ha dejado entrever la divinidad del Espíritu Santo; en el presente el Espíritu habita en medio de nosotros y nos ha aclarado mejor la revelación [que había hecho] de sí mismo». S. GREGORIO NACIANCENO, *Oratio theologica* V, 26 (PG 36,161).

[28] Cf. los lugares respectivos en A. GRILLMEIER, *Cristo en la tradición cristiana* (Salamanca 1997); J. KELLY, *Initiation à la doctrine des Pères de l'Église* (Paris 1968) 125-128; 149-328; B. STUDER, *Dios salvador en los Padres de la Iglesia* (Salamanca 1993); términos respectivos en DPAC.

ron de Dios el poder de hacer milagros, y cuya virtud y padecimientos premió Dios con la elevación al rango divino.

b) El *modalismo* se sitúa en el polo opuesto (Práxeas, Noeto, Sabelio). Frente a la dualidad que supone el adopcionismo subrayan la unidad divina como principio supremo (μοναρχία); y frente a la reducción a ejemplaridad moral o heroísmo con los que otros explican la trascendencia y novedad de Cristo, ellos afirman su divinidad. Sólo hay un principio divino y los nombres de Padre, Hijo y Espíritu designan bien los aspectos (modos) bajo los cuales la realidad divina, radicalmente unitaria, se nos presenta o bien los papeles que ha ido asumiendo en la historia. Por ello, dado que Dios, único principio, se encarnó en el seno de María, padeció y murió por nosotros, se puede decir que siendo Padre sufrió por los hombres. Tal afirmación designada como «patripasianismo» fue considerada como herejía, desvelando cómo la propuesta modalista en realidad negaba la verdadera realidad y diferencia entre Padre, Hijo y Espíritu. En otros ámbitos culturales, por ejemplo Egipto, se hablará de los tres aspectos temporales y transitorios de la única acción divina. Hablar de la creación es hablar del Padre; de la encarnación y redención es hablar del Hijo; de la santificación es hablar del Espíritu. Tres nombres para un mismo y único sujeto divino. Sólo los diferenciaría nuestra historia, no su divina realidad eterna.

c) El *subordinacionismo* está en la cercanía tanto del adopcionismo como del modalismo pero su punto de partida e interés son distintos. Esta teoría nace en conexión con las afirmaciones griegas de un demiurgo que funge como realidad intermedia entre el Dios absoluto y el mundo material. Su función es por tanto mediadora entre Dios y el mundo: salvar la trascendencia de Dios respecto del cosmos y la historia. Entre el adopcionismo y el modalismo, los defensores de esta interpretación comprenden al Verbo como la primera creación de Dios, el agente del Padre en una creación que puede ser pensada como eterna, y por tanto en ese sentido el Verbo sería eterno, pero en todo caso diferente de Dios en su naturaleza, aun cuando se diga de él que es infinitamente superior a las creaturas. Es considerado como un Dios de segundo orden, un segundo Dios, intermedio entre la realidad creante y la realidad creada. El arrianismo representará esta posición.

d) La *respuesta católica* fue el Concilio de Nicea, que sitúa al Verbo del lado de Dios, comprendiendo su origen como generación eterna y no como creación temporal, y su naturaleza igual a la del Padre, diferenciada sólo por provenir de él y estar vuelto a él, como un hijo procede en semejanza, vive en relación y existe siempre desde su padre. La consubstancialidad del Hijo, definida en Nicea, y la del Espíritu, definida en Constantinopla de manera equivalente, son

el punto final de la comprensión trinitaria de Dios, preparada por los grandes teólogos capadocios (San Basilio, San Gregorio de Nacianzo, San Gregorio de Nisa) que elaboraron la teoría de la unidad de esencia o naturaleza y de la trinidad de personas [29].

5. El judeocristianismo y la triple cristología: profética, angélica y pneumática

La cuestión cristológica era: ¿Cómo se compaginan en Cristo la condición divina con su realidad humana? ¿En qué radica su trascendencia y cuál es su novedad respecto de otros mensajeros de Dios, de los sabios del helenismo y de los profetas de Israel? El primer intento de responder a la identidad y novedad de Cristo viene de un conjunto de escritos, unificados todos bajo el nombre de tradición judeocristiana, sin que podamos fijar exactamente el medio cultural en que nacen, la conexión existente entre ellos y si entre sí mantienen una visión coherente. Se trata de apócrifos de influencia cristiana (*La ascensión de Isaías*, el *Libro de Henoc*, el *Testamento de los doce patriarcas*); de apócrifos del NT (el *Evangelio de Pedro, de Santiago, según los Hebreos* y *según los Egipcios*, la *Epistula Apostolorum* y el *Apocalipsis de Pedro*), junto con escritos designados generalmente como Padres apostólicos (*Carta de Clemente*, que suma influencias judía y helenística, la *Didaché*, la *Carta de Bernabé*, el *Pastor* de Hermas, e incluso algunos sitúan aquí también las *Cartas* de San Ignacio de Antioquía, aun cuando es evidente que él abarca un horizonte más amplio y complejo) [30].

La principal característica de esta cristología es que coloca a Cristo en continuidad directa con el judaísmo anterior, sin que muestre la ruptura con él que supuso. Aparece como la perfección de la revelación veterotestamentaria, abriéndola a contenidos nuevos pero sin darla por concluida. Por eso designan a Cristo con atributos que reflejan ese carácter consumador de lo anterior: él es la Ley y la

[29] Cf. G. L. PRESTIGE, *Dieu dans la pensée patristique* (Paris 1955); J. KELLY, *Initiation à la doctrine des Pères de l'Église*, 119-146; 263-290; artículos de S. DEL CURA («Modalismo», «Monarquía», «Subordinacionismo») y de J. M. ROVIRA BELLOSO («Monoteísmo», «Trinidad», «Personas divinas»), en X. PIKAZA-N. SILANES (ed.), *Diccionario teológico del Dios cristiano* (Salamanca 1992).

[30] Cf. J. DANIÉLOU, *Théologie du Judéochristianisme* (Paris 1991); J. MOINGT (ed.), *Judéo-christianisme* (Paris 1972); M. HENGEL, *Zwischen Jesus und Paulus*, en ZkTh 72 (1975) 151-206; B. WANDER, *Trennungsprozesse zwischen frühem Christentum und Judentum in 1. Jh. nach Christus* (Tübingen 1994); A. F. J. KLIJN, «Judeocristianismo», en DPAC II, 1203-1204; A. WEISER, «Judenchristentum», en LTK^3 5, 1049-1051.

Alianza, el nuevo Éxodo, el Principio y el Nombre, Ángel, Espíritu. En esa misma línea, por hacer en él morada el Espíritu, se le llama Hijo. Daniélou, Longenecker, y tras ellos Grillmeier, Studer y otros muchos, han tipificado las imágenes y motivos cristológicos que prevalecen, a la vez que la forma peculiar de la mesianidad atribuida a Jesús. En los temas específicos de la encarnación subrayan el carácter oculto del descendimiento de Jesús, el significado de la estrella de los magos y el bautismo de Jesús. En la soteriología acentúan el descenso a los infiernos y la ascensión [31]. Estas perspectivas tuvieron gran importancia en los siglos II-IV y algunas pasaron a los artículos del Credo, jugando un papel capital en teólogos como San Ireneo y los llamados teólogos asiatas. La teología posterior apenas las recogió una vez que Nicea y Calcedonia pusieron en primer plano los aspectos metafísicos o estructurales de la persona de Jesús, dejando en silencio la historia, la temporalidad y la significación constituyente de la acción del Espíritu en el devenir humano de Jesús [32].

Aquí tenemos un intento de explicación de Cristo, que asume las perspectivas veterotestamentarias e intertestamentarias comprendiendo al Mesías como consumación de lo conocido. Todo esto es verdad; son aspectos que aún hoy tenemos que recuperar y afirmar de Cristo. Pero por sí solos se revelaron insuficientes para explicar su novedad. Así aparecen tres tipos de interpretaciones deficientes, que, absolutizadas después, se volverán heréticas. Por ello en cristología *hay un judeocristianismo legítimo y otro heterodoxo, en la medida en que las afirmaciones que hace sobre Cristo excluyen otras de mayor calado teológico y soteriológico* Surgen así las tres respuestas cristológicas:

a) *Cristología profética.* Cristo es el verdadero profeta, dotado de carismas especiales, pero en el fondo sólo un hombre. Esta expresión, «mero hombre», que la tradición posterior adscribirá a los sostenedores del ebionismo, será el símbolo de una comprensión de Cristo, insuficiente primero y herética después [33].

[31] Cf J DANIELOU, *Théologie du judéochristianisme,* 235-262 (Los títulos del Hijo de Dios), 263-294 (La encarnación), 295-326 (La teología de la redención); R N LONGENECKER, *The Christology of Early Jewish Christianity* (London 1970), M SIMONETTI, «Cristologia giudeocristiana Caratteri e limiti», en *Studi sulla cristologia del II e III secolo* (Roma 1993) 7-22, B STUDER, *Dios salvador* , 59-74, A GRILLMEIER, *Cristo en la tradición cristiana,* 162-182

[32] Así, por ejemplo, el bautismo de Jesús pierde en el futuro la importancia que tuvo durante los siglos II y III El «descenso a los infiernos», en cambio, pasará al Credo Cf A ORBE, «El bautismo de Jesús», en *Introducción a la teología de los siglos II y III* (Roma-Salamanca 1988) 646-677

[33] Es la visión representada en las Pseudo-Clementinas

b) *Cristología angélica.* Cristo fue presentado en línea con los arcángeles Gabriel y Miguel, lo mismo que el Espíritu Santo fue también identificado con un ángel. En estos contextos, sin embargo, la preocupación no se orienta tanto a definir el ser sino a explicar la misión de Cristo. En tal sentido, bien puede ser definido como el último ángel y supremo mensajero de Dios, lo mismo que en otro orden el NT le llama apóstol de nuestra confesión [34]. Con razón escribe Daniélou: «En realidad la palabra *ángel* tiene un valor esencialmente concreto y designa a un ser sobrenatural que se manifiesta. Sin embargo la naturaleza de este ser sobrenatural no está determinada por la expresión sino por el contexto. El término representa la forma semítica de la designación de Cristo y el Espíritu Santo como sustancias espirituales, como "personas"» [35].

c) *Cristología pneumática* (Geistchristologie). El término *pneûma* fue entendido en el sentido estoico como sustrato, sustancia participada por el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, pero a veces también como fundamento de la divinidad del Hijo, y a veces se identificó sin más al Hijo y al Espíritu *(Pastor* de Hermas). La cristología pneumática era en muchos casos una forma de adopcionismo, ya que equivalía a explicar la trascendencia de Cristo como resultado de una acción o inhabitación peculiar del Espíritu, pero en analogía con los demás hombres o profetas [36].

Cada una de estas tres cristologías apuntaba a algo real y permanente en Cristo: su humanidad, su función reveladora y su conforma-

[34] Cf Heb 3,1, 1,5-14 (semejanza de función-diferencia de ser entre Cristo y los ángeles) Cf J BARBEL, *Christos Angelos* (Bonn 1941), R N LONGENECKER, «Angelomorphyc Christology», en o c , 26-32 Frente a la tesis extrema de M WERNER, *Die Entstehung des christlichen Dogma* (Bern 1941) 302-349, para quien la apocalíptica judía ha afirmado una mesianología angélica, que trasladada al cristianismo supuso en la primitiva cristología la comprensión de Cristo como un ángel sin más, W MICHAELIS, *Zur Engelchristologie im Christentum* (Basel 1942) 187, afirma «El cristianismo primitivo no ha conocido cristología angélica alguna» Cf A GIESCHEN, *Angelomorphic Christology Antecedents and Early Evidence* (Leiden 1998), D D HANNAH, *Michael and Christ Michael Traditions and Angel Christology in Early Christianity* (Tubingen 1999), que expone cuatro formas diferentes de cristología que usan categorías angélicas

[35] J DANIELOU, o c , 204-205

[36] «No siempre es posible llegar a una determinación precisa del significado con el que utilizan el término *pneuma* los varios escritores en los diversos contextos Consideramos que la *Geistchristologie* representó un dato, un esquema cristológico más que una verdadera y propia doctrina [ ] No obstante estos límites y esta zona de sombra, creo que es posible realizar, en el complejo de las proposiciones que se refieren a nuestro argumento, una tripartición fundamental algunas veces el término *pneuma* referido a Cristo indica su naturaleza divina, otras la persona del Cristo preexistente, otras en este último sentido llega a identificar al Cristo preexistente con el

ción por el Espíritu (concepción, bautismo, acción pública). A la luz de la evolución posterior resultaron insuficientes o positivamente deficientes. En lo que tienen de positivo han sido recuperadas en nuestros días por una legítima cristología funcional.

6. San Ignacio de Antioquía: Biblia, martirio y mística

En el giro del siglo I al II las cartas de San Ignacio de Antioquía nos ofrecen una síntesis que resume los temas centrales de la cristología paulina y joánica, a la vez que anticipa desarrollos posteriores. Él no piensa sólo a partir de la Escritura, como podía hacerlo Clemente de Roma, sino que pone en juego también categorías griegas, si bien su apoyo fundamental es el NT. El punto de partida es la οἰκονομία de Dios para el mundo. El cristianismo remite a acontecimientos históricos, que realizan el designio divino de salvación y fundan la esperanza humana. El judaísmo preparó el cristianismo, pero sería un error permanecer en aquél, que ha sido superado por éste al realizar su verdadero sentido:

> «Jesucristo es nuestro solo Maestro. ¿Cómo podemos nosotros vivir fuera de aquél, a quien los mismos profetas, discípulos suyos que eran ya en espíritu, le esperaban como a su Maestro?» [37].

En él encontramos expresiones sobre la verdadera divinidad y la perfección de la humanidad de Cristo que todavía no tienen el pleno sentido que les darán los concilios posteriores, pero que establecen las pautas de la reflexión. Ya la carta de Clemente había afirmado que debemos pensar de Jesucristo como de Dios [38]. Y en esa línea Ignacio afirma: «Yo glorifico a Jesucristo, el Dios que es quien hasta tal punto os ha hecho sabios» [39]. Frente a los «herejes que entretejen a Jesucristo con sus propias especulaciones» escribe: «¡Alerta, pues, contra los tales! Y así será a condición de que no os engriáis y os mantengáis inseparables de Jesucristo Dios» [40].

Espíritu Santo». M. SIMONETTI, «Cristologia pneumatica», en o.c., 23-52, cita en 24-25. Cf. A. HILHORST, «Hermas», en RAC 14 (1988) 682-701; M. MEES, «Das Christusbild des ersten Clemensbriefes», en ETL 66 (1990); PH. HENNE, *La christologie chez Clément de Rome et dans le Pasteur d'Hermas* (Fribourg 1992).

[37] *Magn.* 9,1-2, en *Padres Apostólicos* (BAC, Madrid 1950) 464.

[38] «Hermanos, así debemos sentir sobre Jesucristo, como de Dios que es, como juez de vivos y muertos: y tampoco debemos tener bajos sentimientos acerca de nuestra salvación». *2 Clemente* 1,1, en *Padres Apostólicos,* 355. Cf. A. GRILLMEIER, *Cristo en la tradición cristiana,* 223-228; J. LIÉBAERT, *L'incarnation...,* 57-59.

[39] *Smyr.* 1,1 (BAC p.488).

[40] *Tral.* 6,2; 7,2 (BAC p.471).

Hay tres aspectos bajo los cuales San Ignacio va a ejercer una influencia decisiva.

a) El primero es su afirmación tajante de la realidad humana de Cristo «que es el Señor portador de la carne» [41], que se ha hecho hombre perfecto [42]. La realidad de la encarnación es el presupuesto de la verdad de la salvación. Negar aquélla es disolver ésta. Nos ofrece varios símbolos de fe, dirigidos todos contra esta tentación del docetismo o gnosticismo, que relativizan o niegan la carne de Cristo. Él entiende σάρξ en el sentido bíblico y no griego; más en línea con San Juan que con San Pablo, por tanto como real condición humana, en su labilidad, fragilidad y contingencia. La humanidad concreta de Cristo con su historia de pasión en la carne, es el fundamento de nuestro vivir nuevo. El adjetivo «verdaderamente» (ἀληθῶς) referido al ser y vivir humanos de Cristo es la clave de su cristología antidoceta:

> «Jesucristo, que desciende del linaje de David y es hijo de María; que nació verdaderamente y comió y bebió; fue verdaderamente perseguido bajo Poncio Pilato; fue verdaderamente crucificado y murió a la vista de los moradores del cielo, de la tierra y del infierno. El cual además resucitó verdaderamente de entre los muertos resucitándole su propio Padre. Y a semejanza suya también a nosotros que creemos en él, nos resucita del mismo modo su Padre; en Jesucristo, digo, fuera del cual no tenemos el verdadero vivir» [43].

b) Dos textos clásicos utilizan un lenguaje tomado de la filosofía y contraponen adjetivos antitéticos para describir a Cristo, con términos decisivos en la polémica arriana posterior (ἀγέννετος-γεννητός) y con una contraposición, que varios siglos después encontrará su formulación definitiva en la declaración de Calcedonia sobre el único Señor en las dos naturalezas.

> «Un médico hay, sin embargo, que es carnal a la par que espiritual, engendrado y no engendrado, en la carne hecho Dios, en la muerte vida verdadera, hijo de María e hijo de Dios, primero pasible y luego impasible, Jesucristo nuestro Señor» [44].

[41] Cf. *Eph.* 18,2; 20,1; *Smyr.* 5,2: σαρκοφόρον (BAC p.491).

[42] «A trueque de sufrir juntamente con él, todo lo soporto, como quiera que él mismo, que se hizo hombre perfecto, es quien me fortalece». *Smyr.* 4,2 (BAC p.491).

[43] *Tral.* 9,1-2 (BAC p.471).

[44] *Eph.* 7,2 (BAC p.451-452). «Jesucristo nuestro Señor es con toda verdad del linaje de David según la carne; hijo de Dios según la voluntad y poder de Dios, nacido verdaderamente de una virgen, bautizado por Juan, para que fuera por él cumplida toda justicia». *Smyr.* 1,1-2 (BAC p.488-489).

c) La tercera perspectiva es aquella que proyecta sobre Dios la pasión de Jesucristo anticipando las fórmulas llamadas teopasjitas: «Dejadme contemplar la luz pura. Llegado allí seré verdaderamente hombre. Permitidme ser imitador de la pasión de mi Dios» [45]. Esta percepción de la presencia de Dios en Cristo, padeciendo en él y padeciendo por cada hombre, transmite tal intensidad religiosa que le convertirá en uno de los autores con mayor influencia en la historia de la espiritualidad:

> «Mi amor está crucificado y no queda ya en mí fuego que busque alimentarse de materia; sí, en cambio, un agua viva que murmura dentro de mí y desde lo íntimo me está diciendo: "Ven al Padre"» [46].

7. San Justino: El *Lógos* en persona y los *lógoi* de los hombres

San Justino, el filósofo mártir y el exponente más cualificado de los Padres apologistas, ofrece una nueva perspectiva cristológica. En su *Diálogo con Trifón* (160) discute sobre la validez y cumplimiento de las profecías en Cristo. En relación con el pensamiento pagano, muestra que la filosofía encuentra su consumación en la revelación de Cristo. Por eso él no abandonó nunca el manto de filósofo y vivió su conversión al cristianismo como la radical manera de acceder a la verdad que siempre había buscado. El puente de comunicación entre cristianismo y filosofía lo construye mediante el concepto de *Logos*. Cristo es el Logos trascendente, cuya comunicación comienza en la creación y culmina en la encarnación. El término λόγος remite a fuentes diversas: la literatura sapiencial judía asimilada por el prólogo de San Juan, identificando Logos-Sabiduría-Cristo, y las especulaciones helenísticas tanto de procedencia platónica como estoica. Esta categoría cumplía dos funciones: una, establecer la conexión entre la divinidad inaccesible y el mundo; otra, conferir una estructura inteligible a toda la realidad, pese a la diversidad de sus formas, desde la divinidad al hombre y al cosmos [47].

[45] *Rom.* 6,2-3 (BAC p.478). «Aguarda al que está por encima del tiempo, al Intemporal, al Invisible, que por nosotros se hizo visible; al Impalpable, al Impasible que por nosotros se hizo visible; al que por todos los modos sufrió por nosotros». *A Policarpo* 3,2 (BAC p.498-499). Cf. Concilio II de Constantinopla (DS 421-438) e *infra,* nota 255 en este mismo capítulo.

[46] *Rom.* 7,2 (BAC p.479).

[47] Cf. A. GRILLMEIER, o.c., 228-234; B. STUDER, «La perspectiva soteriológica de los apologistas griegos», en o.c., 75-92; J. LIÉBAERT, o.c., 60-65.

El Logos, manifestado y encarnado en Cristo, se convierte así en principio de intelección de toda la realidad y de toda la historia anterior, a la vez que en tronco de incardinación de todas las verdades que existen como semillas dispersas en el cosmos y en los hombres. El Logos sembrado en el mundo ha aparecido personalmente encarnado en Cristo. Por eso, él es el quicio de toda realidad, el principio de toda inteligibilidad, el dinamismo inherente a toda búsqueda de verdad y de justicia, el recapitulador de todo. Quienes han vivido conforme al principio racional propio (logos, conciencia diríamos hoy) son cristianos en anticipación, mártires como Cristo. Esas verdades fragmentarias sólo encuentran su plenitud y se reconocen a sí mismas si se encuentran con Cristo.

> «Nosotros hemos recibido la enseñanza de que Cristo es el primogénito de Dios, y anteriormente hemos indicado que él es el Verbo del que todo el género humano ha participado. Y así quienes vivieron conforme al Verbo, son cristianos aun cuando fueran tenidos por ateos, como sucedió entre los griegos con Sócrates y Heráclito y otros semejantes» [48].
>
> «Ahora bien, cuanto de bueno está dicho en todos ellos nos pertenece a nosotros los cristianos, porque nosotros adoramos y amamos, después de Dios, al Verbo, que procede del mismo Dios ingénito e inefable; pues él, por amor nuestro, se hizo hombre para ser partícipe de nuestros sufrimientos y curarlos. Y es que los escritores tan sólo oscuramente pudieron ver la realidad gracias a la semilla del Verbo en ellos ingénita» [49].

Justino pertenece a los llamados posteriormente teólogos del Verbo, que sitúan su generación como una procesión de amor en el interior de Dios. Es difícil, sin embargo, precisar si se trata de una generación en el sentido de la teología posterior o de una creación en función del cosmos y, por tanto, en línea con el subordinacionismo. La perspectiva cosmológica del mundo griego, con quien Justino dialoga, conforma su lenguaje y no sabemos si es que afirma también de Cristo lo que allí se afirma del demiurgo o si esto es todo y sólo lo que él dice sobre Cristo:

> «Su Hijo, aquel que sólo propiamente se dice Hijo, el Verbo que está con él antes de las creaturas y es engendrado cuando al principio creó y ordenó por su medio todas las cosas, se llama Cristo por su unción y por haber Dios ordenado por su medio todas las cosas» [50].

[48] *I Apol.* 46,2-3, en *Padres Apologetas Griegos (s.II)* (BAC, Madrid 1954) 232-233.

[49] *II Apol.* 13,4-5 (BAC p.277).

[50] Ibid. 5,3 (BAC p.266).

Justino funda la superioridad del cristianismo respecto de la filosofía y de otras comprensiones de la realidad en lo que con terminología posterior llamaremos la «encarnación» del Logos. Éste toma nuestra humanidad, explicada con una fórmula tricotómica (σῶμα, λόγος, ψυχή) que tendrá su equivalente en la también tricotómica de San Ireneo (σῶμα, ψύχη, πνεῦμα).

> «Así pues, nuestra religión aparece más sublime que toda humana enseñanza, por la sencilla razón de que el Verbo entero, que es Cristo, aparecido por nosotros, se hizo cuerpo, logos y alma.
>
> Porque cuanto de bueno dijeron y hallaron jamás filósofos y legisladores, fue elaborado por ellos según la parte del Verbo que les cupo, por la investigación e intuición. Mas como no conocieron al Verbo entero, que es Cristo, se contradijeron también con frecuencia unos a otros» [51].

Con esta cristología del Logos inmanente a Dios (ἐνδιάθετος) y proferido en el mundo (προφορικός), San Justino muestra por primera vez la significación universal de Cristo; y de esta forma hace al cristianismo heredero de la historia anterior e iluminador de la posterior. Tal universalización del cristianismo la realiza al mostrar que Cristo es el tronco del que las ramas de toda verdad, justicia y esperanza reciben su savia; el cuerpo perfecto respecto del cual otras creaciones son torso o fragmento. Todos los demás saberes y virtudes previas a su venida son semillas del Verbo, en el que se reconocerán como tales al verlo encarnado y en persona [52]. Él es el Logos total, recapitulador y consumador. Los cristianos «viven ya no conforme a una parte del Verbo seminal sino conforme al conocimiento y contemplación del Verbo total, que es Cristo» [53]. Sócrates exhortaba a los hombres al conocimiento de Dios por medio de la investigación de la razón diciendo:

> «"Al padre y artífice del Universo no es fácil hallarle, ni una vez que le hayamos hallado es fácil decirlo a todos" [Platón, *Timeo* 28c]. Que fue justamente lo que nuestro Cristo hizo por su propia virtud. Porque a Sócrates nadie le creyó hasta dar su vida por esta doctrina; mas a Cristo, que en parte fue conocido por Sócrates —pues él era y

[51] Ibid. 10,1-2 (BAC p.272).

[52] Cf. A. VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I, 525-550 (El cristianismo como religión revelada y racional). Esto no significa necesariamente convertirlo en un deísmo como quiere Harnack, ibid., 546: «Los apologistas han hecho del cristianismo una religión deísta para todo el mundo, sin abandonar la literalidad de los antiguos διδάγματα καὶ μαθήματα de los cristianos». Cf. A. VON HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums* (Berlin 1924-Wiesbaden 1995) 220-258.

[53] *II Apol.* 7,3 (BAC p.269).

es el Verbo que está en todo y él fue quien por los profetas predijo lo por venir y quien, hecho de nuestra naturaleza, por sí mismo nos enseñó estas cosas—, a Cristo, decimos, no sólo le han creído filósofos y hombres cultos, sino también artesanos y gentes absolutamente ignorantes, que han sabido despreciar la opinión, el miedo y la muerte. Porque él es la potencia (δύναμις) del Padre inefable y no vaso de mera razón» [54].

8. Melitón de Sardes: una cristología pascual de carácter hímnico y parenético

Uno de los autores más significativos de finales del siglo II es Melitón de Sardes, con su *Homilía sobre la Pascua* [55]. Es el primero que centra la cristología en el misterio pascual como unidad de muerte y resurrección de Cristo, siendo al mismo tiempo causa de nuestra salvación y consumación del misterio del Señor encarnado al pasar Cristo de este mundo al Padre. Une el doble sentido etimológico de Pascua, derivado del hebreo *pasah* (tránsito, salida de la tierra de Egipto, aplicado ahora al paso de Cristo de este mundo al Padre) y el griego πάσχα derivado de παθεῖν (padecer, referido ahora a los sufrimientos de Cristo en su pasión por nosotros). El interés primordial de este texto es el soteriológico, luego el histórico-teológico y finalmente el cristológico en sentido estricto. Su género literario es parenético y el estilo es más bien hímnico. Como canto a la salvación, que Cristo nos logra con su pascua, es una relectura de todas las figuras del AT en clave cristológica: todas sus prefiguraciones o figuras (τύποι) son realizadas en el NT, y desde él son descubiertas en cuanto tales [56]. Cristo estaba presente en cada uno de los personajes veterotestamentarios que anticipaban un aspecto de su figura, mensaje o pasión. La Ley (νόμος) se ha convertido en la Palabra (λόγος) [57]. Es el primer autor que utiliza el verbo σαρκόω, si bien preparado por San Justino que usa en pasiva σαρκοποιέω [58]. En razón de la encarnación, Cristo es Dios y hombre [59]. Por eso puede decir que

[54] Ibid. 10,6-8 (BAC p.273).

[55] Cf. A. GRILLMEIER, o.c., 234-239; J. LIÉBAERT, o.c., 62-65. Edición de la Homilía: *Sur la Pâque et Fragments* (SC 123; Paris 1966).

[56] «La salvación del Señor y la verdad han sido prefiguradas en el pueblo de Israel y las prescripciones del evangelio han sido de antemano proclamadas por la ley». *Perì Páscha* n.39 (SC p.81).

[57] Los números 7-9 son un juego de contraposiciones: Ley-Logos, Figura-Verdad, Cordero-Hijo, Hombre-Dios (SC p.65).

[58] *Perì Páscha* n.70: σαρκωθείς (SC 98). Cf. S. IRENEO, *Adv. Haer.* I, 9,3.

[59] Ibid. n.5 (SC p.62).

«Cristo lo contiene todo» [60]. Acumula una serie de frases para contraponer los predicados de Dios y del hombre: «Aquel que es Dios es puesto en la muerte». A su vez «el que por el Espíritu [= naturaleza divina] es incapaz de morir ha matado a la muerte». «Impassibilis patitur-Iudex iudicatur». El fragmento XIII es el exponente máximo de este intercambio de destino entre el eterno y el mortal, Dios y el hombre, el Santo y el pecador [61].

Desde aquí aparece clara su afirmación de la dualidad de Cristo con expresiones anticipadoras del futuro [62]. El género literario hímnico y de bendición del NT encuentra en este autor una admirable prolongación y explicitación parenética, acumulando una larga lista de epítetos dirigidos a Cristo [63].

III. TRES MODELOS DE CRISTOLOGÍA DEFICIENTE Y TRES GRANDES TEÓLOGOS

La novedad de Cristo (que según San Ireneo no radica en otro fundamento que en su propia persona [64], que por tanto no es deducible ni reducible a nada anterior o ajeno a ella y que hay que descubrir en el encuentro con su destino, en la admiración de su figura y en la perscrutación de su doctrina) ha ido siendo descubierta por compara-

[60] «Él es todas las cosas; en cuanto juzga ley, en cuanto enseña Logos; en cuanto salva gracia; en cuanto engendra Padre; en cuanto engendrado Hijo; en cuanto sufre cordero; en cuanto enterrado es hombre; en cuanto que resucita Dios». Ibid. n.9 (SC p.65).

[61] «Et horruit creatura, stupescens ac dicens: Quidnam est hoc novum mysterium? Iudex judicatur, et quietus est; invisibilis videtur, neque erubescit; incomprehensibilis prehenditur, neque indignatur; incommensurabilis mensuratur, neque repugnat; impassibilis patitur, neque ulciscitur; inmortalis moritur, neque respondet verbum; coelestis sepelitur et (id) fert. Quid est hoc novum mysterium?». *Frag.* XIII, 11-18 (SC p.238).

[62] «Como era Dios y hombre perfecto a la vez, él mismo nos dio a conocer sus dos sustancias: su divinidad por los milagros realizados durante los tres años consecutivos al bautismo; su humanidad durante los treinta años anteriores al bautismo, en los que él ocultó los signos de su divinidad por las imperfecciones inherentes a la carne, aun cuando él era Dios desde toda la eternidad». Ibid. VI, 11-17 (SC p.226).

[63] Cf. B. STUDER, «El misterio de Cristo en la oración y en la parénesis», en *Dios Salvador...*, 45-58.

[64] «Pero, si os surge la cuestión y preguntáis: "¿Qué ha traído de nuevo el Señor con su venida?", reconoced que ha traído toda la novedad trayendo su propia persona, que había sido anunciada de antemano. Porque esto es lo que había sido preanunciado: que la novedad vendría innovando y vivificando al hombre». *Adv. Haer.* IV, 36,1 (SC 100 p.346). Cf. A. ORBE, «La novedad de Cristo», en *Espiritualidad de San Ireneo* (Roma 1989) 125-150.

ción con las dos grandes expresiones religiosas y culturales ante las que se afirma la fe cristiana: el judaísmo y el helenismo, con su respectiva comprensión de Dios, del hombre y del mundo.

1. Cristo, mero hombre en continuidad con el AT (ebionismo)

En el siglo II encontramos un sistema cristológico que reduce a Cristo a las posibilidades y límites de lo que la ley de Moisés y la esperanza judía permitían. Cristo no trascendía el AT. Ya vimos cómo hay un judeocristianismo auténtico, que lee la novedad de Cristo como consumación de la esperanza judía y en una perfecta ortodoxia le reconoce como Hijo de Dios [65]. A diferencia de éstos, otros judeocristianos rechazan el nacimiento virginal de Jesús, considerando que ha nacido de María y José como los demás hombres, y que por consiguiente es un mero hombre. Estos grupos han sido caracterizados como ebionitas. *'Ebiôn* significa, en hebreo, pobre. La palabra puede significar, sin más, los fieles de la comunidad de Jerusalén, designada con ese término en el NT [66]. Hipólito y Tertuliano consideran que Ebión es el fundador de la secta y Orígenes transpone el sentido etimológico de la palabra a su sentido espiritual. Son llamados ebionitas porque en realidad son pobres de inteligencia.

> «Celso no advirtió que los judíos que creen en Jesús no han abandonado la ley de sus padres, pues viven conforme a ella, y llevan el nombre de su pobreza en la interpretación de la ley. Y es así que pobre se dice entre los judíos "ebion" y ebiones o ebionitas se llaman aquellos judíos que han recibido a Jesús [sólo] como Mesías» [67].

Hay que percatarse de la dificultad religiosa del alma judía para integrar en su experiencia del Dios, uno y único, la divinidad de Cristo. Estos judíos aceptaron el mensaje profético de Jesús, pero negaron la trascendencia divina de su persona. Y dado el abismo que Gén 1 abre entre el Creador y su creatura, no habría otra solución que considerarlo como hombre, sólo hombre, mero hombre, por más excelsa que fuera su moralidad, profunda su doctrina o radical su profetismo. Su cristología quedará durante siglos como el modelo típico de una comprensión reduccionista de Cristo. Su símbolo son las

[65] Cf. S. JUSTINO, *Dial.* 67 (BAC 116 p.421-423); S. IRENEO, *Adv. Haer.* I, 26,1; III, 11,7; III, 21,1.

[66] Cf. Rom 15,26; Gál 2,10.

[67] ORÍGENES, *Contra Celso* 2,1 (BAC 271 p.107). «Hay dos sectas de ebionitas: unos confiesan como nosotros que Jesús nació de una virgen; otros que no nació virginalmente sino como los otros hombres». Ibid. 5,61 (BAC 271 p.383-384).

expresiones griegas ψιλός ἄνθρωπος, *nudus homo, mero hombre,* que repetirán teólogos y concilios hasta el final de la Patrística. Quienes afirman que Cristo es sólo hombre y no Hijo de Dios, serán «ebionitas» sin más.

> «Los que llamamos ebionitas admiten que el mundo ha sido hecho por el Dios verdadero, pero por lo que se refiere al Señor profesan las mismas opiniones que Cerinto y Carpócrates» [68].

Tertuliano acerca esta opinión a la cristología angélica:

> «Esta opinión podría convenir a Ebión, quien representa a Jesús como un hombre, nada más que un hombre *(nudum hominem),* un simple descendiente de la raza de David, que no es al mismo tiempo el Hijo de Dios, aun cuando en verdad más glorioso que los profetas, y añade que en él actuaba un ángel, como en aquel Zacarías» [69].

Más allá de los ámbitos del judeocristianismo esta comprensión de Cristo se convertirá en un adopcionismo, tal como en época posterior (260) se le achaca a Pablo de Samosata. Con esta herejía se inicia la lógica de comprensión dualista del cristianismo según el binomio: sólo existen Dios y su profeta. En diversas variantes opera en el judeocristianismo, el arrianismo, el mahometismo, el liberalismo y aquellas otras comprensiones sostenidas entre cristianos que no admiten la innovación radical de la encarnación, como constitución personalizadora de una humanidad por Dios, y en consecuencia niegan la Trinidad. Se da entonces una nivelación del cristianismo reduciéndolo a un monoteísmo exclusivo: sólo existen Yahvé y su profeta Moisés, Dios y su profeta Cristo, Alá y su profeta Mahoma.

El juicio definitivo sobre estos grupos lo establece Eusebio de Cesarea. «Y es que pensaban de él que era simple y común hombre (ψιλὸν μὲν γὰρ αὐτὸν καὶ κοινὸν ἡγοῦντο), justificado a medida que progresaba en su carácter» [70]. «Tampoco éstos confesaban que por ser Dios Verbo y Sabiduría preexistía ya» [71]. «Pablo de Samosata,

[68] S. IRENEO, *Adv. Haer.* I, 26,2 (SC 264 p.347). La fórmula llega hasta el Concilio II de Constantinopla (553) que acusa a Teodoro de Mopsuestia y a Ibas de Edesa de dividir a Cristo (uno es el Verbo Dios y otro el hombre Jesús). Antes del bautismo era «puro hombre»; por el bautismo habría merecido la gracia del Espíritu Santo y la filiación, y por la resurrección se habría tornado inmutable e impecable (DS 434; 437). Ver citas patrísticas de esta frase en los índices de Xiberta, Grillmeier y SC 217 p.388.

[69] *De carne Christi* 14,5 (SC 216 p.270-272) con las notas explicativas en SC 217 p.386-389: «Reasumpción del argumento antiebionita: en qué sentido Cristo es llamado ángel por la Escritura».

[70] EUSEBIO, *Hist. Ecl.* III, 27,2 (BAC 349 p.168).

[71] *Hist. Ecl.* III, 27,3 (BAC 349 p.168).

contrariamente a la enseñanza de la Iglesia, tenía de Cristo pensamientos bajos y a ras de tierra, diciendo que por naturaleza fue un hombre común (φρονήσαντος ὡς κοινοῦ τὴν φύσιν ἀνθρώπου γενομένου)» [72]. En adelante las posturas estarán claramente diferenciadas, según que se refieran a Cristo como ψιλός ἄνθρωπος, simple hombre, o introduzcan un θεολόγειν τὸν Χριστόν, un pensar de él como Dios, entonarle cánticos como a Dios, adorarle como a Dios y esperar salvación de él como de Dios [73].

2. Cristo, la alternativa al Dios del AT (marcionismo)

En los antípodas del ebionismo está la doctrina de Marción. Frente a la anexión de Cristo al AT por parte de los ebionitas, Marción postula la radical separación y contraposición de Cristo respecto del Dios, de la historia y moral representadas por el AT. Marción no quiere ser fundador de una nueva Iglesia sino reformador del mensaje de Jesús, que habría sido deformado por la Iglesia. Establece una ruptura entre el Dios que se revela en el AT y el que se revela en Jesucristo. El Dios del AT, el Creador de este mundo, es violento, «malo», y no es conciliable con el Dios misericordioso, el Dios bueno y Padre de Jesucristo. La creación pertenece a otro orden y no es integrable con el orden de la redención. Las características propias de cada Dios las define en su obra *Antítesis:* lo propio de uno es la ley, del otro el evangelio; el uno es Justo, el otro Misericordioso; uno es Juez, el otro Redentor; el uno se nos revela en la creación del mundo caduco, el otro en la misión del Hijo. Marción, haciendo de Pablo la clave y el criterio para comprender la revelación y la fe cristianas, es la primera expresión del catarismo y dualismo soteriológicos. Cada cual en una forma se concentran en la obra de redención, saltando sobre la obra de creación. Separan a Cristo del AT y del Dios que ha revelado su designio de salvación para el hombre. Desde esta percepción que contrapone la redención a la creación, y el Dios de Jesucristo al Dios del AT, relee el NT y selecciona los escri-

[72] Ibid. VI, 27,2 (BAC 350 p.483).

[73] «Me estoy refiriendo a las obras de los hermanos anteriores [...] Justino, Milciades, Taciano, Clemente y otros muchos; obras todas en las que atribuyen la divinidad a Cristo (ἐν οἷς ἅπασιν θεολογεῖται ὁ Χριστός). Porque, ¿quién desconoce los libros de Ireneo, de Melitón y de los restantes, libros que proclaman a Cristo Dios y hombre? ¿Y los muchos salmos y cánticos escritos desde el principio por hermanos creyentes que cantan himnos al Verbo de Dios, al Cristo, atribuyéndole la divinidad (τὸν λόγον τοῦ θεοῦ τὸν Χριστὸν ὑμνουσιν θεολογοῦντες)?». Ibid. V, 28,4-5 (BAC 349 p.340).

tos que están de acuerdo con su teoría. Descartado todo el Antiguo, elige del Nuevo sólo aquellos libros que en la línea de San Pablo subrayan la misericordia y la acción redentora, descartando las afirmaciones que según él mantienen rasgos judaicos. De esta forma forzó a la Iglesia a enumerar los escritos que ella consideraba expresión auténtica y normativa de la revelación de Cristo. Surge así la primera lista fundamentalmente completa del canon de las Escrituras, que cerrará de manera definitiva el Concilio de Trento.

Marción al separar a Cristo del Dios del AT, y desconectar la obra de redención de la obra de creación, rompe la unidad de la historia salvífica, dejando al hombre enfrentado con Cristo en un vacío de realidad anterior. Es significativo que figuras como Marción, Lutero y Harnack no hayan sabido qué hacer con el AT y el pueblo judío. Tal aislamiento de Jesús respecto de su pueblo y de la historia en que surge, tuvo por extraña, o lógica, consecuencia rechazar el AT del canon y aislar también a Jesús respecto de la Iglesia. Dejan así a Cristo entre dos abismos de soledad, como tronco sin la raíz de la que nace y sin las ramas-frutos que produce. Por su parte el cristiano queda confrontado a solas con el Cristo solo.

> «La Iglesia arrojó a Marción de su seno muy merecidamente, y no sólo por la distinción de los dos dioses ni tampoco por su drástica manipulación de los libros sagrados, sino ante todo por las graves carencias de su cristología, que es un punto que no suele recibir la atención que merece (entre otros de Harnack). De estas carencias de su cristología se desprenden todos los restantes motivos de crítica» [74].

3. Cristo, apariencia-aparición de Dios en el mundo (docetismo-gnosticismo)

Una tercera gran línea de pensamiento cristológico puede ser reunida bajo esta doble denominación: *docetismo-gnosticismo* [75]. Es la respuesta del otro mundo cultural con el que se encuentra el evangelio: el helenismo. Su idea de la trascendencia absoluta de Dios, es decir de lo divino y de los dioses, y el carecer de la categoría de creación, sólo le permite pensar la relación de Dios con el mundo en ca-

[74] B. ALAND, «Marción, marcionismo», en DPAC II, 1355. Se refiere a la obra clásica de A. VON HARNACK, *Marcion, das Evangelium vom fremdem Gott* (Leipzig 1924-Darmstadt 1964). Cf. A. LINDEMANN, *Paulus im ältesten Christentum* (Tübingen 1979) 378-395.

[75] Cf. J. LIÉBAERT, *L'Incarnation...*, 53-57; A. GRILLMEIER, «"Solvere Christum" (1 Jn 4,3): sobre las herejías cristológicas del siglo II», en *Cristo en la tradición cristiana,* 210-222.

tegorías de aparición, roce, destello, tacto y desaparición. Pueden pensar una epifanía de lo divino, pero nunca una encarnación de Dios. En los Hechos de los Apóstoles encontramos expresada esta mentalidad del paganismo. Cuando Pablo realiza en Listra un milagro, curando a un paralítico, la reacción de los licaonios es ésta: «Dioses en forma humana han descendido a nosotros» (Hch 14,11). *En el paganismo la manifestación de Dios se hace por la figura (luz y forma); en el judaísmo por la palabra (profetismo y misión); en el cristianismo por la persona (encarnación del Hijo y donación del Espíritu Santo).*

Ya en el NT encontramos este rechazo de la unión entre el Hijo de Dios y el hombre Jesús, es decir de la encarnación, desde el presupuesto implícito de que la materia es mala, la carne ajena a Dios y el mundo no resultante de una voluntad originaria del Dios creador sino resultado de una caída, degradación o condenación [76]. Esto ha llevado a dos consecuencias cristológicas graves: por un lado a distinguir dos Cristos, uno trascendente y perteneciente al mundo superior (el Verbo) y otro visible y pasible, que es su envoltura exterior (el hombre Jesús). Por otro lado ha llevado a asignar a Cristo formas no carnales de corporeidad (cuerpo espiritual, astral, angélico...). Consiguientemente la realidad de la encarnación, pasión y crucifixión, perdían verdad en él y potencia salvadora para nosotros. Se preguntan cuándo descendió el Cristo trascendente sobre el hombre Jesús (bautismo) y cuándo lo abandonó (momento anterior a la crucifixión). Los gnósticos Valentín, Marción, Apeles, Basílides comparten un dualismo metafísico, que se reduplica en un dualismo a la hora de comprender la historia de la salvación y la realidad de Cristo, la Iglesia y la redención. La gnosis de Valentín es radicalmente doceta. Para ellos Jesús es una apariencia, su humanidad es espiritual y su carne pneumática, muriendo una muerte sólo aparente. Jugando con un texto de San Marcos, Basílides llega a decir que quien murió en la cruz fue Simón de Cirene, y que Cristo desapareció en el momento en que aquél le tomó la cruz.

Tenemos aquí la repercusión cristológica de la comprensión griega de Dios y de su relación con el mundo. «Dios no se mezcla con los hombres», había repetido Platón [77]. Sería indigno de Dios ocuparse de los mortales u oír su oración. El Eterno no puede ser tempo-

[76] «Todo espíritu que divide a Jesús (otra variante textual: "que no confiesa que Jesús ha venido en carne") no es de Dios, es el anticristo» (1 Jn 4,3; cf. 2,22). La TOB comenta: «La herejía condenada aquí consiste en disociar a Cristo, ser celeste y glorioso, del hombre Jesús, que ha vivido y ha muerto entre nosotros; esto equivalía prácticamente a negar la encarnación».

[77] Cf. *Simposio* 203a; *República* 2,20.

ral ni el Impasible padecer. La materia y lo divino son dos mundos contrapuestos e irreconciliables. Nacer, padecer, llorar, ser engendrado, morir, son acontecimientos que no pueden ser predicados de Dios. Aquí aparece cómo la categoría de creación separa al judeocristianismo de todas las filosofías y religiones, las de entonces y las de ahora. Porque la creación es ya el autootorgamiento de sí mismo que Dios hace a lo otro, suscitándolo para que exista por participación a su propia vida, de forma que existir lo otro es existir Dios como lo otro. *La realización definitiva de la idea de creación es la encarnación.* Ahora bien, donde tal idea de creación no existe, el abismo entre Dios y el mundo es insalvable. Para el mundo griego sólo había dos soluciones: o bien un dualismo radical de principios eternos (θεός-φύσις) o bien un panteísmo de naturaleza religiosa (Plotino), que no establece diferencia cualitativa entre lo divino y lo cósmico, o si la establece, sólo mediante «procesiones» diferenciadas en único proceso y desde un mismo principio. La idea bíblica de creación lleva consigo las categorías de Dios (misterio sagrado) y del hombre (imagen de Dios, libertad, persona, vocación, misión, historia, esperanza absoluta).

Desde aquí hay que entender la dialéctica de un hombre como Tertuliano frente a los marcionitas y a todas las demás formas de gnosticismo, en cuanto expresión de una teología y de una metafísica previas. La objeción de los paganos contra el cristianismo responde sobre todo a una preocupación religiosa: la encarnación pondría en peligro la verdadera divinidad de Dios. Tertuliano recoge y responde así a esa objeción:

> «Si Dios hubiese nacido, y verdaderamente se hubiera revestido de humanidad, habría dejado de ser Dios». «Niego que Dios se hubiera convertido en hombre, naciendo y teniendo un cuerpo carnal, porque quien es sin fin, es necesario que no sea transformable. Convertirse en algo es perder el estado anterior. No hay transmutación para quien no puede tener fin» [78].

Ante tal objeción de que Dios dejaría de ser Dios si la encarnación fuera real, él responde con la enunciación jubilosa de un principio: «Periculum enim status sui Deo nullum est» = No hay peligro de que Dios pueda decaer de su condición divina [79].

[78] «Si natus fuisset et hominem vere induisset, Deus esse desisset, amittens quod erat, dum fit quod non erat». «Nego Deum in hominem vere conversum ita ut et nasceretur et carne corporaretur, quia qui sine fine est etiam inconvertibilis sit necesse est. Converti enim in aliud finis est pristini. Non competit ergo conversio eius cui non competit finis». TERTULIANO, *De carne Christi* III, 4 (SC 216 p.218).

[79] Ibid.

De aquí arranca una reflexión metafísica en la que Tertuliano muestra que ese raciocinio traslada la condición de las cosas a Dios. Lo propio de aquél es que puede suscitar una realidad distinta de sí, compenetrarse con sus creaturas y convertirse en todo permaneciendo sí mismo. Las cosas si cambian dejan de ser sí mismas; Dios, por el contrario, puede cambiar y perdurar [80]. Con ello aparecen los problemas de fondo: ¿qué es la encarnación: mostración, apariencia, incorporación de Dios en el cuerpo de Cristo, transformación de éste en el ser de Dios, o suscitación de una humanidad en la que Dios es de manera suprema, haciéndola a ella ser también de manera nueva? Todos los problemas sobre la persona, la unión de las naturalezas y la relación entre ellas, están siendo anticipados aquí.

La gnosis domina todo el siglo II. Ireneo y Tertuliano son la respuesta cristiana a esta ideología, que es la primera gran alternativa teórica que, nacida dentro de él, sufrió el cristianismo. La gnosis es un sistema de pensamiento y una propuesta de salvación, que supone la ruptura con la historia, la comunidad eclesial y la fijación positiva del contenido de la fe. La herejía y la filosofía sumadas ofrecían una forma de conocimiento que se consideraba superior a la que proponía la gran Iglesia. A ésta la consideraban válida sólo para los creyentes sencillos (carnales), no para los intelectuales (gnósticos, espirituales).

4. Ireneo. Cristo o la unidad de Dios, el valor de la historia y la salvación de la carne

San Ireneo ha sido redescubierto en nuestro siglo desde una doble perspectiva. La primera es la del renacimiento patrístico, llevado a cabo por la voluntad positiva tanto de sacar a flote la cristología propia de sus dialogantes gnósticos (A. Orbe) [81] como de ofrecer nuevas categorías al pensamiento sistemático actual que superen las

[80] «Sed nihil Deo par est; natura eius ab omnium rerum conditione distat. Si ergo quae a Deo distant, a quibus et Deus distat, cum convertuntur amittunt quod fuerunt ubi erit diversitas divinitatis a caeteris rebus nisi ut contrarium obtineat id est *ut Deus et in omnia converti possit et qualis est perseverare*?». *De carne Christi* III, 5 (SC 216 p.218).

[81] Entre sus numerosas obras citamos sólo: A. ORBE, *Cristología gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III,* I-II (Madrid 1976); ID., *Introducción a la teología de los siglos II y III* (Roma-Salamanca 1988); ID., *Antropología de San Ireneo* (Madrid 1969); ID., «Ireneo de Lyon», en DPAC I, 1098-1105. La bibliografía completa de sus trabajos en E. ROMERO POSE, *Pléroma. Miscelánea en homenaje al P. A. Orbe* (Santiago de Compostela 1990); IRENEO DE LYON, *Demostración de la predicación apostólica* (Madrid 1992) 43-47; ID., *La obra escrita del P. A. Orbe,* en: RET 59 (1999) 149-198.

categorías escolásticas (H. de Lubac)[82]. A su vez la «teología de la salvación» *(Historia salutis, Heilsgeschichte)* ha encontrado en él un precedente y un paradigma. Junto con San Agustín es el autor que más ha influido y ha sido más citado, tanto en el Concilio Vaticano II como en el *Catecismo de la Iglesia Católica.* El giro de la metafísica a la historia, del concepto que demuestra a la figura que anticipa y al tiempo que realiza la verdad, va unido en nuestro siglo al redescubrimiento de San Ireneo.

> «Hasta los teólogos pertenecientes a la "escuela de la historia de la salvación" [...] apenas ha existido un teólogo que haya visto con la claridad de Ireneo que el anuncio cristiano pasa por los mismos avatares que la historia de la salvación, que *la obra histórica de la redención ocupa el centro de una línea que lleva desde el AT hasta el retorno de Cristo»* [83].

Cristo puede ser pensado en cuatro perspectivas o relaciones distintas:

— *perspectiva cosmológica* (relación con el cosmos y la creación);

— *perspectiva soteriológica* (relación con el hombre bajo el pecado en lejanía y carencia de Dios);

— *perspectiva teológica* (relación con Dios en el orden de la naturaleza y de la voluntad);

— *perspectiva antropológica* (relación con el ser del hombre y su constitución humana).

Ireneo ve a Cristo primordialmente en perspectiva soteriológica [84], a diferencia de los Apologistas que lo habían comprendido como Logos, sobre todo al servicio del surgimiento e intelección del cosmos y en relación con la filosofía. Esta actitud responde intentando superar la orientación fundamental de la gnosis, que se propone iluminar al hombre para que conociendo su origen, el de Cristo y el del mundo, se reencuentre a sí mismo y, retornando, se reintegre a la Plenitud originaria. Frente a las complicadas elucubraciones sobre el *Pléroma,* los

[82] Cf. H. DE LUBAC, *Mémoire sur l'occasion de mes écrits* (Namur 1989); M. J. RONDEAU, «L'homme de la Tradition», en *Henri de Lubac et le mystère de l'Église. Études Lubaciennes,* I (Paris 1999) 89-114.

[83] O. CULLMANN, *Cristo y el tiempo* (Barcelona 1968) 44.

[84] «In novo Testamento ea, quae est ad Deum, fides hominum aucta est, additamentum accipiens Filium Dei ut et homo fieret particeps Dei». *Adv. Haer.* IV, 28,2 (SC 100 p.756). Cf. A. GRILLMEIER, o.c., 239-248; J. LIÉBAERT, o.c., 65-72; B. STUDER, «La doctrina antignóstica de la "Salus carnis"», en o.c., 93-108; J. I. GONZÁLEZ-FAUS, *Carne de Dios. Significado salvador de la encarnación en la teología de Ireneo* (Madrid 1969).

eones, las *ogdóadas...* y la inmensa complicación de la cristología gnóstica, Ireneo lleva a cabo una identificación, simplificación y explicitación de la cristología, por retorno a lo específico cristiano como historia de la salvación en el tiempo, la carne y la Iglesia.

Por primera vez se plantea la cuestión del lugar y criterio de la verdad de Cristo. ¿Dónde encontrarla y quién tiene autoridad para explicitarla? ¿Dónde encontramos el evangelio de Cristo y al verdadero Cristo del evangelio: en la comunidad apostólica y pública de la gran Iglesia o en las doctrinas secretas de los grupos gnósticos que se remiten a revelaciones privadas? ¿Cuáles son los criterios de la fe? Éstas son las cuestiones claves a las que responde Ireneo, remitiendo a la «regla de fe» o al «canon de la verdad» [85], a las iglesias fundadas por los apóstoles, a la sucesión de los obispos que han heredado de aquéllos el carisma de la verdad, a la expresión pública y reconocible de esa verdad en las comunidades, a la línea que une los profetas-Cristo-apóstoles [86]. Los herejes se forjan una verdad y un Cristo a su medida; se reclaman de una revelación y tradición secretas que carecen de autoridad apostólica.

> «Sólo es verdadera y vivificante aquella fe que la Iglesia ha recibido de los apóstoles y que ella distribuye a sus hijos» [87].

El lugar eurístico (= dónde encontramos a Cristo) y el lugar hermenéutico (= dónde tenemos las condiciones necesarias para su interpretación auténtica) son las dos cuestiones primordiales de la cristología en el siglo de Ireneo y en nuestros días. Si no respondemos a estas dos cuestiones, dejamos la fe en Cristo y al Cristo de la fe a merced del mito, del poder y de las ideologías. Las nuevas gnosis de nuestros días *(New Age* y similares) son tan ajenas al cristianismo y tan negadoras de su sustancia religiosa como lo eran las del tiempo de San Ireneo. Unas y otras disuelven a Cristo en un mito y a la fe en ideología; uno y otra son creados por la nostalgia o arrogancia del hombre; valen lo que él vale, pero no salvan.

Sobre ese fondo histórico San Ireneo restaura los principios fundamentales de una cristología históricamente situada y soteriológicamente válida. Hay un solo Dios que ha establecido, con coherencia interna e integrando el tiempo de maduración del hombre, un plan de salvación que abarca el Antiguo y el Nuevo Testamento. No hay dos

[85] «Nosotros debemos mantener inalterada la Regla de fe». *Demostración de la predicación apostólica* 3. Cf. *Adv. Haer.* I, 1,20; I, 9,4; I, 14,3; I, 22,1; III, 1,2-5 y 4; IV, 35,2-4.

[86] Cf. ibid. III, praef y III, 1-5 (SC 211 p.16-23).

[87] Ibid. III, praef (SC 211 p.18).

economías de salvación contrapuestas como afirmaban los marcionitas. No hay dos dioses diversos, ni dos Cristos, un Logos celeste trascendente e impasible, y un hombre Jesús terreno y de este mundo. La idea de la unidad de la economía divina domina todo el pensamiento de Ireneo; por ello, hace una lectura de esa historia descubriendo su lógica profunda. Unidad de Dios, unidad de Cristo, unidad del hombre y unidad del plan divino de salvación como divinización. Dividir a Dios o dividir a Cristo es la muerte del cristianismo y el fin de la salvación. Cristo es uno y el mismo (εἷς καὶ ὁ αὐτός), dirá anticipando fórmulas de Calcedonia [88].

Cristo es el que encabeza ese plan divino y por ello el que lo sintetiza, lo esclarece apareciendo en la historia y lo recapitula consumándolo. La idea de recapitulación es característica suya:

> «Hay pues, un solo Dios Padre, como hemos visto, y un solo Jesucristo nuestro Señor, que abarcó todo el orden de la salvación y lo recapituló todo en sí. Este "todo" incluye al hombre, creación de Dios. También el hombre fue recapitulado, por tanto, al hacerse visible el Invisible, comprensible el Inefable, pasible el Impasible, al hacerse hombre la Palabra. Lo resumió todo en sí, para que, así como la Palabra es soberana en lo celeste y espiritual, reine igualmente en lo visible y corpóreo, asumiendo la preeminencia y constituyéndose en cabeza de la Iglesia y atrayéndolo todo hacia sí en el momento preciso» [89].

Ireneo ve en conexión profunda la encarnación y la redención: sólo Dios puede rescatar y divinizar al hombre. Aquí aparece un principio guía de toda la cristología patrística: que *la salvación no es resultado de una acción externa, ni de un decreto divino, ni de una conquista del propio hombre sino de la accesión de Dios al hombre para que, participando él en nuestra carne mortal, nosotros podamos participar en su vida inmortal.* Dios es el agente y el contenido

[88] «Sententia eorum homicidialis, Deos quidem plures confingens, et Patres multos simulans, comminuens autem et per multa dividens Filium Dei [...] Si enim alter quidem passus est, alter autem impassibilis mansit et alter quidem natus est, alter vero in eum qui natus est descendit et rursus reliquit eum, non unus sed duo monstrantur. Quoniam autem unum eum et qui natus est et qui passus est Christum Jesum novit Apostolus». Ibid. III, 16,8-9 (SC 211 p.318.322). «Dominus noster unus quidem et idem existens». Ibid. (SC 211 p.316).

[89] Ibid. III, 16,6 (SC 211 p.312-314). Su idea de la recapitulación (ἀνακεφαλαίωσις) remite a Ef 1,10. El verbo tiene dos sentidos: uno de resumir y reunir que se expresa en la palabra latina *caput* como *capítulo* (= recapitulación, anticipación y síntesis); el otro de encabezar, poner bajo la autoridad de quien es soberano, puede dar vida y órdenes, que se expresa en la palabra latina *caput* como *cabeza* (= principio de vida, de dinamismo, de autoridad).

de la salvación humana: «¿Cómo podrían ser salvados los hombres, si no es Dios mismo quien opera su salvación sobre la tierra? ¿Y cómo el hombre llegaría hasta Dios, si Dios no llegase previamente al hombre?» [90]. Una cita vale más que mil explicaciones:

> «Él ha rescatado y unido el hombre a Dios. Si el hombre no hubiera vencido al enemigo del hombre, este enemigo no hubiera sido vencido justamente. Por otro lado, si Dios no hubiera otorgado la salvación, no la poseeríamos de una manera definitiva. Y si el hombre no hubiera sido unido a Dios, no hubiese podido hacerse partícipe de su incorruptibilidad. Convenía, por tanto, que el Mediador entre Dios y los hombres, por su parentesco con cada una de las dos partes, condujese a ambos a la amistad y concordia e hiciera que Dios asumiera el hombre y el hombre se entregase a Dios» [91].

Cristo es el Revelador del Padre: «invisibile etenim Filii Pater, visibile autem Patris Filius» [92], el Redentor y Santificador. Esto sólo lo pudo llevar a cabo por su pertenencia a ambos: «Quoniam vere homo et quoniam vere Deus» [93]. Estos textos, que aún no están utilizados en sentido técnico estricto, jugarán un papel decisivo en momentos posteriores, a la hora de fijar la estructura personal del hombre Jesús. En él encontramos ya anticipada la teoría de las propiedades de Cristo: lo que le pertenece «secundum quod homo erat» y «secundum id quod Deus erat»; lo «propium hominis» y lo «propium Dei»; lo que el Verbo es «naturaliter» y lo que es como resultado de la encarnación [94]. Ya aparecen incluso las afirmaciones de paralelismo que orientan hacia la teoría de las dos *naturalezas,* si bien todavía estamos lejos de ella: «secundum ministrationem Verbi qui est perfectus in omnibus quoniam Verbum potens et homo verus» [95]. Ireneo anticipa parte del vocabulario posterior para expresar la idea de unión de Dios con el hombre: σάρκωσις, ἕνωσις, *unitio, commixtio, communio, habitatio, adsumptio* [96].

[90] «Quomodo possunt salvari, nisi Deus est qui salutem illorum super terram operatus est? Et quemadmodum homo transiet in Deum si non Deus in hominem?». Ibid. IV, 33,4 (SC 100 p.810).

[91] Ibid. III, 18,7 (SC 211 p.448-450; 364).

[92] Ibid. IV, 6,6 (SC 100 p.448-450). Cf. J. OCHAGAVÍA, *Visibile Patris Filius. A Study of Irenaeus' Teaching on Revelation and Tradition* (Roma 1964). «Filius revelat agnitionem Patris per suam manifestationem. Agnitio enim Patris est Filii manifestatio: omnia enim per Verbum manifestantur». *Adv. Haer.* IV, 6,3 (SC 100 p.442).

[93] Ibid. IV, 6,7 (SC 100 p.452).

[94] Cf. ibid. III, 9,2; III, 19,2; V, 17,3; V, 21,1; III, 21,4; IV, 24,2.

[95] Ibid. V, 1,1,15 (SC 153 p.18).

[96] Cf. ibid. III, 18,3; III, 19,1; V, 14,4; IV, 33,11; III, 18,7; IV, 34,4; IV, 20,4; III, 20,2; IV, 33,4. «Vani autem et Ebionaei, unitionem Dei et hominis per fidem non recipientes». Ibid. V, 1,3.

Toda esta reflexión está elaborada sobre un horizonte histórico y con una intencionalidad soteriológica mostrar la salvación del hombre entero por el divino intercambio que Dios ha hecho con nosotros en la encarnación

> «Solo seguimos a un solo maestro seguro y verídico, el Verbo de Dios, Jesucristo Señor nuestro, quien por su inmenso amor se ha hecho lo que nosotros somos para hacer de nosotros lo que el es» [97]

Ireneo, sin embargo, no ha elaborado una antropología refleja poniéndola en correlación con la cristología ¿Qué significa decir que Cristo es un hombre perfecto? Unas veces ofrece una antropología dicotómica y otras en cambio tricotómica, sin que podamos decidir si el *pneûma* es un elemento constitutivo originario del hombre o por el contrario, como más bien parece, es el elemento divino comunicado al hombre perfecto, la gracia o la sobrenaturaleza En cualquier caso esto supone que no existe un hombre cerrado o cerrable sobre su mundo, sino que su real perfección, a la que está destinado y que por ello ya le es natural y necesaria, incluye el Espíritu Él es su ley, su λόγος, y por ello el que nos otorga la verdadera autonomía

> «El hombre perfecto consta de carne, alma y espíritu El espíritu es el que salva y configura, la carne en cambio es la que es unida y formada, el alma es el elemento mediador entre los otros dos» [98]

5 Tertuliano. Las dos naturalezas, la unión del hombre y Dios en Cristo

Tertuliano elabora su cristología en un contexto más amplio el politeísmo pagano, el monarquianismo que compromete la confesión de fe en el Padre, el Hijo y el Espíritu, el gnosticismo o marcionismo que comprometen la realidad del salvador y con ello la salvación del hombre [99] Desde estos distintos frentes, ayudado por su formación oratoria y jurídica, Tertuliano es el iniciador de una serie de fórmulas teológicas que van precisando la relación entre los dos «es-

[97] Ibid V, praef Cf comentario de A ORBE, *Teologia de San Ireneo* I (Madrid 1985) 50-51 Otros textos de la Patristica, que expresan este intercambio salvifico entre Dios y el hombre que tiene lugar en la encarnacion, en D PETAVIO, *Dogmata Theologica De Incarnatione* V/II, cap V-X (Parisiis 1866) 286-329, esp 312

[98] *Adv Haer* V, 9,1 (SC 153 p 104-106)

[99] Cf A GRILLMEIER, *Cristo en la tradicion cristiana* 268 285, con bibliografía, J LIEBAERT, *L Incarnation* , 85-92, B STUDER, *Dios Salvador* , 109-124, P SINISCALCO, «Tertuliano», en DPAC II, 2095-2101

tados» o dimensiones de Cristo, las categorías de sustancia, persona, unidad Es el primero que habla de la *Trinitas unius Divinitatis* [100], el primero que emplea el vocablo *persona* [101] y el primero que elabora la fórmula dogmática *una sola sustancia en tres personas* [102] En su *Apologeticum* se propuso demostrar la divinidad de Cristo frente a los paganos *(probare divinitatem Christi)* [103] A la vez tiene que mostrar cómo ese Cristo no es una alternativa a la unidad divina, que por consiguiente el cristianismo no propone un diteísmo, y cuál es el sentido de la encarnación Conjugar la unidad divina con la encarnación y defender ambas frente a un monarquismo excluyente es el objetivo de otra obra capital suya, *Adversus Praxeam* (213)

Tentativamente va ofreciendo unas fórmulas que intentan expresar la novedad y complejidad de Cristo, afirmando su doble realidad como *Deus* et *homo* Para designarle emplea frecuentemente la fórmula siguiente *Spiritus* et *caro* «Ex his Jesus consistit, ex carne homo, ex Spiritu Deus» [104] «Sic denique homo cum Deo, dum caro hominis cum Spiritu Dei» [105] Recordemos la imprecisión del término *pneûma* = *spiritus,* tal como lo hemos encontrado en la llamada *Geistchristologie* o cristología pneumática, anteriormente aludida Este binomio *spiritus-caro* usado para explicar la constitución específica de Cristo es otra manera de nombrar las dos sustancias, distintas e inconfundibles Llega a hablar de «dos sustancias» y un «doble status»

> «Invenimus illum [ ] Deum et hominem sine dubio secundum utramque substantiam in sua proprietate distantem» [106]
>
> «Itaque utriusque substantiae census hominem et Deum exhibit, hinc natum inde non natum, hinc carneum inde spiritalem [ ] Quae proprietas condicionum, divinae et humanae, aequa utique naturae

[100] «Trinitas unius divinitatis, Pater et Filius et Spiritus Sanctus» *De pudicitia* 21,16

[101] «Quia iam adherebat illi Filius secunda persona, sermo ipsius, et tertia, Spiritus in sermone, ideo pluraliter pronuntiavit "faciamus" et "nostram" et "nobis", alium quomodo accipere debeas iam professus sum, personae non substantiae nomine, ad distinctionem non ad divisionem» *Adv Prax* 12,3 6

[102] Cf J MOINGT, *Theologie Trinitaire de Tertullien Histoire doctrine methodes* I-IV (Paris 1966-1969), R BRAUN, *Deus christianorum Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien* (Paris 1977)

[103] «Necesse est igitur pauca de Christo ut Deo [ ] Ita et quod de Deo profectus est et Dei Filius et unus ambo Ita de Spiritu Spiritus et de Deo Deus, modulo alter, numerum gradu, non statu fecit, et a matrice non recessit sed excessit» *Apol* XXI, 14 (Madrid 1997) 97, 99

[104] *Adv Prax* 27,14

[105] *De carne Christi* XVII, 3 (SC 216 p 284)

[106] *Adv Prax* 27

cuiusque veritate dispuncta est, eadem fide et spiritus et carnis virtutes spiritus Dei Deum, passiones carnem hominis probaverunt» [107]

Junto a esta afirmacion clara del hombre y de Dios, otros textos afirman la consistencia y permanencia de ambas propiedades en el único sujeto La distinción de su operación es la prueba de esa permanencia Tales fórmulas serán reasumidas por San León Magno y las encontramos en la definición de Calcedonia

> «Videamus duplicen statum, non confusum sed coniunctum in una persona, Deum et hominem Jesum —de Christo autem differo— et adeo salva est utriusque proprietas substantiae, ut spiritus res suas egerit in illo, id est virtutes et opera et signa, et caro passiones suas functa sit» [108]

Con San Ireneo comparte Tertuliano su preocupación antidoceta y con ella su insistencia sobre la carne como el ámbito de la salvación humana Una salvación ofrecida desde fuera no sería una salvación del hombre, ya que lo que se necesita es rehacer el plasma originario, vencer al poder de la ἁμαρία o pecado fundamental desde dentro de su ámbito de influencia, que es la σάρξ San Ireneo acuña una frase clásica *«Salus quoniam caro» = Hay salvación porque el Verbo se ha encarnado* [109] Sin encarnación no tendríamos la seguridad de que nuestro estado no es una degradación metafísica, un mal originario o el resultado de una caída primordial La encarnación otorga dignidad metafísica y confianza histórica a la creación Tertuliano corresponde con otra frase equivalente *«Caro cardo salutis» = La carne es el quicio de salvación* [110]

Para las generaciones actuales, que viven en una posesión evidente del cuerpo, su cultivo y su apropiación existencial, resultará extraña esta insistencia de los Padres de la Iglesia en la realidad de la encarnación, en su necesidad para la salvación y en su defensa frente al paganismo En cambio para la mentalidad pagana de entonces, que situaba lo divino en lejanía absoluta a los límites, dolor y finitud

[107] *De carne Christi* V, 7 (SC 216 p 230)
[108] *Adv Prax* 27,11
[109] «Agnitio salutis erat agnitio Filii Dei, qui et Salus et Salvator et Salutare vere dicitur et est [ ] Etenim *Salvator* quidem, quoniam Filius et Verbum Dei, *Salutare* autem, quoniam Spiritus "Spiritus, enim, inquit, faciei nostrae Christus Dominus" (Lam 4,20), *Salus* autem quoniam caro "Verbum enim caro factum et habitavit in nobis"» S IRENEO, *Adv Haer* III, 10,3 (SC 211 p 124) Sobre esta tema *(Salus-Salvator Salutare)* cf la nota de la edicion en SC 210 p 271-273, A HOUSSIAU, *La Christologie de Saint Irenee* (Louvain-Gembloux 1955) 66-68
[110] *De resurrectione carnis* VI (PL 2,802B)

de lo humano y que otorgaba soberanía al espíritu con desprecio del cuerpo, le resultaba impensable que Dios pasara por las humillaciones de la generación y el nacimiento, de la pasión y la crucifixión. Tanto aquella cultura como la nuestra viven un monismo antropológico (primacía absoluta del espíritu o de la carne) Y mientras no lo superen, no podrán entender la cristología y su realismo, tanto el de la encarnación (contra el docetismo antiguo) como el de la resurrección (contra el docetismo moderno) [111] Rahner ha dicho que lo evidente para el hombre es su conciencia de ser espíritu y que para reconocerse cuerpo y acogerse en carne tiene que andar un largo trecho reflexivo, que le permita entenderlo y asumirlo La mejor psicología y psiquiatría podrían decirnos mucho en este orden Digo la mejor, porque sistemas como los de Jung llevan consigo una sacralización del Yo, con una mitificación de la historia La gnosis resultante es una revelacion de ciertas profundidades del hombre, no una revelación de Dios La salvación para el cristiano incluye el «sentido» pero se consuma en la «resurrección de la carne» [112]

Frente a este rechazo de la carne hay que leer los párrafos sobrecogedores del *Adversus Marcionem* y del *De carne Christi* Aquí aparece esa dimensión provocadora del cristianismo, subvirtiendo las evidencias del hombre natural, que vive bajo el miedo de la finitud y del pecado En Cristo encontramos lo asombroso de Dios, lo impensable, lo aparentemente indigno de él, lo que parece negar su realidad y dignidad divinas ¡Un Dios que nace, un Dios crucificado, un Dios en muerte!

> «Hay otras locuras tan locas, pertenecientes a los ultrajes y sufrimientos de Dios ¡A no ser que llamemos sabiduría a un Dios crucificado! ¡Suprime, también, esto Marcion! ¿Qué hay mas indigno de Dios, de que tenemos que avergonzarnos más de que nazca o de que muera? ¿De que porte la carne o la cruz [ ]? Pero respóndeme ya, asesino de la verdad, ¿de verdad Dios no ha sido crucificado? ¿De verdad Dios no ha muerto ni ha sido crucificado?» [113]

[111] «Las tendencias docetas resurgen periodicamente y se ha podido hablar de "gnosis eterna" Constituyen un denominador comun a las grandes herejias cristologicas antiguas despues de haberse proyectado sobre la carne y el alma de Jesus (para negarlas), luego se proyectaran sobre el acto mismo de la encarnacion [ ] La tentacion doceta de la modernidad esta orientada en un sentido opuesto a la de los antiguos estos buscaban proteger a Dios de toda mezcolanza con el hombre, nuestro tiempo busca proteger la autonomia del hombre y del mundo de una intervencion divina juzgada inadmisible [ ] En una cierta medida un docetismo moderno de la resurreccion ha correspondido al docetismo antiguo de la encarnacion» B SESBOUE, *Jesus-Christ* 78-79 Cf H CORNELIS-A LEONARD, *La gnosis eterna* (Yo se-Yo creo, Andorra 1960)

[112] Cf A DARTIGUES, *La Revelation du sens au salut* (Paris 1985)

[113] *De carne Christi* V, 1, V, 3 (SC 216 p 226)

La encarnación inaugura una solidaridad de naturaleza entre el Verbo de Dios y el hombre, para rescatar con su carne santa la nuestra pecadora y, liberándola del pecado, hacerla partícipe de su incorruptibilidad y divinidad, otorgándole la adopción filial. Éste es el fin primordial de la encarnación; ésta es la verdadera respuesta al *Cur Deus homo* [114]. Pero esta solidaridad histórica está sostenida por una connaturalidad metafísica entre el Verbo creador y el hombre creado. Tanto Ireneo como Tertuliano ven a Dios creando al hombre como anticipo de Cristo, esbozo cuya realidad éste lleva a su plenitud en la encarnación. No hay una creación ab-soluta, es decir separada de la encarnación y completa sin ella. No hay un primer Adán pensable y comprensible sin el último Adán. El hombre es creado en referencia y ordenación a Cristo; y en él se comprende, realiza y consuma. Quien no llega a conocerle y no entra en comunión con él, queda sin encontrar el quicio de su ser, la clave para la intelección de su humanidad y la palanca para la realización de su destino. El Vaticano II ha recogido este texto de Tertuliano: «Lo que Dios expresaba en ese barro de la tierra al formar a Adán, era la idea de Cristo, el hombre por venir, el Verbo hecho carne» [115].

6. Orígenes. La contemplación del *Lógos*, el alma preexistente y la mística de Jesús

Orígenes ofrece la primera gran síntesis teológica del cristianismo. La complejidad de su personalidad se refleja en la variedad y riqueza de su obra: es ante todo un exegeta; es también un metafísico, que conoce el pensamiento filosófico y literario de su tiempo, desde Platón a Celso y los filósofos contemporáneos; es finalmente un maestro espiritual, que anticipa intuiciones y reflexiones de la mística posterior [116]. Todo ello realizado dentro de la Iglesia y como

[114] «Propter hoc enim Verbum Dei homo, et qui Filius Dei est Filius hominis factus est, ut homo commixtus Verbo Dei et adoptionem percipiens, fiat Filius Dei. Non enim poteramus aliter percipere incorruptelam et immortalitatem nisi aduniti fuissemus incorruptelae et immortalitati. Quemadmodum autem aduniri possemus incorruptelae et immortalitati, nisi prius incorruptela et immortalitas facta fuisset id quod et nos, ut absorberetur quod erat corruptibile ab incorruptela et quod erat mortale ab immortalitate, uti filiorum adoptionem perciperemus?». S. IRENEO, *Adv. Haer.* III, 19,1 (SC 211 p.374).

[115] «Quodcumque enim limus exprimebatur, Christus cogitabatur homo futurus». TERTULIANO, *De resurrectione carnis* VI (PL 2,282-848), cit. en VATICANO II, GS 22.

[116] Cf. A. ORBE, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo* I-II (Roma 1958); L. BOUYER, *La spiritualité du NT et des Pères* (Paris 1960) 338-367;

«hombre eclesiástico» [117]. En su obra sistemática *De principiis* nos ofrece los criterios para elaborar la cristología [118]. Distingue en ella por un lado los contenidos positivos de la fe cristiana, que nos vienen dados por la predicación de la Iglesia desde la tradición apostólica y transmitida por los obispos, sus sucesores, hasta nuestros días [119]. Luego sigue la reflexión teológica sobre esos contenidos de la fe. Primero se fijan éstos y luego se analizan su sentido y razones *(quia sint, quomodo autem aut unde sint)* [120].

Él es el primero que establece una clara división de la materia cristológica. En una primera parte nos habla del Logos en la Trinidad y en una segunda de la encarnación. La materia ofrecida en la primera es lo propio de una de las tres personas divinas y en la segunda el contenido de la economía de nuestra salvación en el Hijo encarnado.

> «Ante todo es necesario saber que en Cristo una es su naturaleza divina, el Hijo único del Padre, y otra la naturaleza humana, que él ha asumido en los últimos tiempos para la economía de la redención» [121].

El capítulo sobre la encarnación comienza con una distinción, con la que Santo Tomás abre la III Pars, diferenciando el problema teórico (cómo Dios se ha unido con el hombre o *problema metafísico)* del problema histórico (cuál ha sido la forma de vida de Cristo en el mundo o *teología de los misterios).*

> «Ya es tiempo de tratar de la encarnación de nuestro Señor y Salvador, sobre cómo se ha hecho hombre y sobre cómo ha vivido entre los hombres *(quomodo vel homo factus est vel inter homines conversatus est)* [...] Nos queda por buscar el intermediario, es decir el Mediador entre todas estas creaturas y Dios, aquel que el Apóstol llama el primogénito de toda creatura» [122].

A. GRILLMEIER, o.c., 295-310; J. LIÉBAERT, o.c., 93-98; J. RIUS-CAMPS, *El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales según Orígenes* (Roma 1970); H. CROUZEL, «Orígenes», en DPAC II, 1608-1616.

[117] Cf. H. DE LUBAC, «Origène homme d'Église», en *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène* (Paris 1950) 47-91.

[118] Cf. ed. bilingüe de H. CROUZEL-M. SIMONETTI, I-V (SC 252; 253; 268; 269; 312).

[119] Cf. *De principiis,* Praef 1-2 (SC 252 p.76-78).

[120] Cf. ibid. Praef 3-4: «Inquirenda iam ista pro viribus sunt de sancta scriptura et sagaci perquisitione investiganda» (SC 252 p.78-82).

[121] Ibid. I, 2,1 (SC 252 p.111).

[122] Ibid. II, 6,1 (SC 252 p.308).

Su doctrina sobre el Logos supone un avance sobre los apologetas y presenta dos líneas diferentes. Una afirma claramente la divinidad, mientras que en la otra llama a Cristo «segundo Dios» [123], reservando para el Padre la designación de αὐτόθεος, ἁπλοός, ἀγαθός, ser y bondad original. El Hijo es imagen de esa bondad e inferior al Padre [124]. Todos estos textos, que en sí permiten una lectura ortodoxa, serán un lastre en la controversia posterior con los arrianos, en la que Orígenes fue acusado de subordinacionismo. Él es el primero en utilizar la expresión Dios-Hombre (θεάνθρωπος), clave en el posterior vocabulario teológico [125]. Dios Padre es incomprensible, pero se nos ha revelado y hecho comprensible por medio de Cristo, que es «figura expressa substantiae vel subsistentiae Dei» [126].

Como toda la teología alejandrina, la perspectiva en que Orígenes ve a Cristo es descendente, situándolo en Dios y comprendiéndolo desde Dios, con el peligro de minusvalorar su humanidad. Sin embargo Orígenes tiene el inmenso mérito de haber establecido con toda claridad la existencia de un alma humana en Cristo. El alma de Jesús es para él un dato patente en la Escritura (Mt 26,38; Jn 10,17; 12,27; 13,21), pero a la vez es una exigencia de la reflexión teológica. La unión de Dios con el cuerpo no es posible sin la mediación del alma. Por tanto, el alma es la condición de posibilidad de la encarnación. Ella establece la conjunción entre las otras dos realidades: el Verbo y el cuerpo humano [127]. Cuando habla de que el Verbo ha asu-

[123] «Aun cuando lo llamemos *segundo Dios* (δεύτερος θεός) sepan que por segundo Dios no entendemos otra cosa que una virtud que comprende en sí todas las virtudes y una razón (λόγος) que comprende en sí toda otra cualquier razon de lo que sucede segun naturaleza y, principalmente, para bien del universo Y esta razón o *logos* afirmamos haberse unido o identificado, en medida superior a todas las almas, con el alma de Jesus, el único que pudo alcanzar de manera perfecta la participación del Logos en sí, de la Sabiduría en sí y de la Justicia en sí» *Contra Celso* 5,39 (BAC 271 p 366)

[124] «Principalis bonitas in Deo Patre sentienda est, ex quo vel Filius natus vel Spiritus Sanctus procedens sine dubio bonitatis eius naturam in se refert, *quae est in eo fonte,* de quo vel natus est Filius vel procedit Spiritus Sanctus» *De principiis* I, 2-13 (SC 252 p 142)

[125] *Hom in Ez* 3,3 Cf A GRILLMEIER, «Gottmensch Sprachfeld und theologiegeschichtliche Problementfaltung», en *Fragmente zur Christologie,* 215-263

[126] *De principiis* I, 2,8 (SC 252 p 126) Sin duda Rufino traduce con estas dos palabras latinas el término griego *hypóstasis,* designando con *substantia* la sustancia general y con *subsistentia* la sustancia individual En su traducción de la *Historia eclesiástica* de Eusebio, escribe «*Substantia* expresa la naturaleza misma del ser de alguna cosa, lo que la constituye *(naturam rationemque qua constat),* pero la *subsistentia* de una persona muestra aquello que existe y subsiste *(quod extat et subsistit)*». *Hist Ecl* I, 29 (PL 21,499D)

[127] Cf J LIEBAERT, o c , 94-96

mido el hombre entero, no lo piensa como luego ha sido tradicional, imaginando una humanidad completa en sí, que es suscitada por el Espíritu como su humanidad, sino en forma sucesiva y separada. Su comprensión del alma de Cristo está lastrada por su idea general de la preexistencia de las almas, siendo la suya de la misma naturaleza que las demás almas. A diferencia de las otras, ella permaneció siempre fiel y unida al Bien con una santidad indefectible.

La unión del alma con el Verbo es una unión transformadora, de tal forma que todo lo que siente, hace y entiende, es Dios y a él permanece inmutablemente unida.

> «Hoc ergo modo etiam illa anima, quae quasi ferrum in igne sic semper in Verbo, semper in Sapientia, semper in Deo posita est, omne quod agit, quod sentit, quod intelligit, Deus est. et ideo nec convertibilis aut mutabilis dici potest, quae inconvertibilitatem ex Verbi Dei unitate indesinenter possedit» [128].

Las fórmulas pueden ser llevadas al límite, al afirmar que es convertida como el hierro en fuego cuando está incandescente y como la gota de agua que cae en el mar se hace mar, hasta el punto de que esa alma humana se haga un solo espíritu, una cosa con el Verbo [129]. Llegará a hablar no sólo de comunión del cuerpo mortal y del alma con el Verbo sino de una unión, mezcla y transformación en Dios. Estos términos, que pueden tener un sentido perfectamente ortodoxo, pueden orientar también en la línea de lo que será la posterior cristología monofisita [130].

En su obra descubierta en Egipto en 1941, *Diálogo de Orígenes con Heráclides y sus compañeros obispos sobre el Padre, el Hijo y el alma,* responde a la cuestión propuesta por uno de ellos: ¿Podemos hablar de «espíritu» en Cristo, de acuerdo con el texto evangélico: «Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu»? (Lc 23,46). Orígenes responde con unas afirmaciones decisivas también para el futuro: Cristo ha asumido el hombre entero.

Si éste está constituido por el cuerpo, alma y espíritu, Cristo ha asumido los tres elementos, correspondientes a una antropología tri-

[128] *De principiis* II, 6,6 (SC 252 p 320)

[129] «In hac autem anima ignis ipse divinus substantialiter requievisse credendus est» Ibid «Asumió alma y cuerpo humanos juntamente con la divinidad, para la salvación de los creyentes Éstos ven cómo desde entonces comenzaron a entretejerse la naturaleza divina y la humana Así la naturaleza humana por su comunión con la divinidad se torna divina no solo en Jesus, sino también en todos los que, después de creer, abrazan la vida que Jesus enseñó, vida que conduce a la amistad y comunión con Dios a todo el que sigue los consejos de Jesús» *Contra Celso* III, 28 (BAC 271 p 197)

[130] *De principiis* IV, 4,4 (SC 252 p 408-412)

cotómica [131]. Lo más importante es el fundamento para hacer esta afirmación: *Cristo ha tenido que asumir todo eso, porque si no lo hubiera asumido, no habría sido redimido el hombre entero. No habría sido redimido el hombre entero, si entero no hubiera sido asumido.*

> «Por tanto nuestro Salvador y Señor en su voluntad de salvar al hombre, como él quiso salvarle, por esta razón quiso salvar el cuerpo, y de manera semejante quiso salvar el alma, y además quiso salvar lo que quedaba en el hombre: el espíritu. Ahora bien, *el hombre no hubiera sido todo entero salvado, si Cristo no hubiera revestido el hombre entero* Si decimos que el cuerpo era la salvación del espíritu humano, a propósito del cual el Apóstol dijo: "Ningún hombre que está en él" [..] Queriendo salvar el espíritu del hombre, el Salvador ha revestido igualmente el espíritu del hombre. Durante la pasión estos tres elementos fueron separados y los tres fueron reunidos en la resurrección» [132]

Orígenes ha anticipado otras muchas perspectivas cristológicas a la vez que ha enriquecido el vocabulario con palabras como *physis, hypóstasis, ousía, homooúsios, theánthrôpos.* En él encontramos ya la explicación de las *epinoíai,* los múltiples nombres de Cristo, que describen todos su ser sin que ninguno lo agote [133]. Anticipa también la teoría de la «comunicación de idiomas». El mismo y único Verbo, Hijo de Dios, es el hombre Jesús; por eso de Dios en cuanto encarnado se pueden predicar atributos humanos, y del hombre, en cuanto unido personalmente al Verbo, se pueden predicar atributos divinos.

> «Al Hijo de Dios, por quien fueron creadas todas las cosas, se le llama Jesucristo e Hijo del hombre. Pues también se dice que el Hijo

[131] «El hombre es a la vez espíritu, alma y cuerpo el *pneuma* es el don que Dios hace a cada hombre para guiarlo en el conocimiento, en la oración y en la virtud». H CROUZEL, a c , 1612 «Orígenes no entiende aquí por *pneuma* el Espíritu divino de Cristo sino exclusivamente el espíritu humano Desde el supuesto de una tricotomía "cuerpo-alma-espíritu", apoyada en 1 Tes 5,23, Orígenes habla de la asunción de cuerpo, alma y espíritu por Cristo para salvar al hombre integral» A GRILLMEIER, *Cristo en la tradición cristiana,* 309 Cf *Diálogo con Heraclides* 6 (SC 67 p 68, 22-70)

[132] *Dial Her* (SC 67 p 70) Este argumento soteriológico (todo lo que necesita ser redimido tiene que ser asumido) aparece ya en Tertuliano para postular la existencia de alma humana en Cristo «Porro si non nostram liberavit, quia carneam liberavit, nihil ad nos, quia non nostram liberavit» TERTULIANO, *De carne Christi* X, 2-3 (SC 216 p 256)

[133] Cf *De principiis* I, 2,13 (SC 252 p 142 *[Filii Dei apellationes])* Nos ofrece la lista más completa de estos nombres de Cristo en *Comm in Ioh* I, 21-24 (23) 125-150

de Dios murió —precisamente por razón de aquella naturaleza que podía padecer muerte— Lleva el nombre de Hijo del hombre, de quien se anuncia que vendrá en la gloria de Dios Padre con los santos ángeles Por esto, a través de toda la Escritura, a la naturaleza divina se le aplican apelativos humanos, y se distingue a la naturaleza humana con títulos que corresponden a la divinidad» [134].

Pese a que la orientación filosófica de Orígenes le inclinaba a la concentración de su pensamiento en el Verbo eterno, y su ser en Dios como principio de la creación y de intelección de los seres y por tanto en el Revelador [135], sin embargo inicia la que será después denominada «mística de Jesús»: la contemplación de su humanidad concreta, en los pasos de su vida y en los sentimientos de su corazón [136]. La grandeza y los límites de su cristología van parejos. Entre ellos está la afirmación de la preexistencia del alma de Cristo, que es la aplicación de su tesis general sobre la preexistencia de las almas. Ella estaba unida al Verbo desde el comienzo y toma cuerpo en el tiempo por un proceso de *ensômátôsis,* incorporación. Explica la unión del alma de Cristo con el Verbo por los méritos y la elección en amor que ella habría hecho respecto de él. Ella sería la única que no habría pecado [137]. Sus afirmaciones sobre el Logos como segundo Dios, sobre la preexistencia de las almas y la ἀποκατάστασις o restauración universal, frenaron la recepción del resto de la cristología de Orígenes, que fundamentalmente era ortodoxa [138].

IV TEOLOGÍA, CRISTOLOGÍA Y PNEUMATOLOGÍA EN EL SIGLO IV

1. De la Iglesia de los mártires a la Iglesia de Constantino

El siglo IV es en cierto sentido el siglo más decisivo para la historia de la fe porque en él se va a fijar el concepto cristiano de Dios, definiendo la identidad de Cristo. El cristianismo se diferencia así del judaísmo al proponer un monoteísmo, en el que la unidad integra

[134] Ibid II, 6,3 (SC 252 p 314)

[135] A LIESKE, *Theologie der Logosmystik bei Origenes* (Berlin 1938), M HARL, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarne* (Paris 1958), M FEDOU, *La Sagesse et le monde Le Christ d'Origène* (Paris 1994)

[136] F BERTRAND, *Mystique de Jésus chez Origène* (Paris 1951)

[137] J LIEBAERT, «Les défauts de la christologie d'Origène», en *L'Incarnation* , 98-99

[138] Cf J KELLY, *Initiation à la doctrine des Peres de l'Église,* 141-155 (Influencia de Orígenes), H CROUZEL, «Origenismo», en DPAC II, 1617-1619

la pluralidad, y del politeísmo al radicar la pluralidad personal en una unidad de esencia y de vida. A la vez que el más decisivo desde el punto de vista de la fe es el siglo más convulso desde el punto de vista de la vida de la Iglesia. El edicto de tolerancia del emperador Galerio (311) y la proclamación de libertad religiosa acordada por Constantino y su posterior enemigo Licinio en Milán (313), crean una nueva situación histórica y social para la Iglesia. La religión será en adelante también una cuestión política, ya que de la concordia de la Iglesia va a depender la estabilidad del Imperio, y del emperador van a depender en buena parte los nombramientos de los obispos y la convocatoria de los concilios. Las inclinaciones de los emperadores y emperatrices de la corte orientarán la vida de la Iglesia en una u otra dirección. La polémica desencadenada por Arrio, la confesión de fe propuesta por el Concilio de Nicea, las luchas doctrinales subsiguientes al concilio, con la relectura y rechazos de la fórmula conciliar, constituyen «la primera lucha por cuestiones eclesiásticas en la cual estuvieron implicados por primera vez casi todo el Imperio y casi toda la Iglesia» [139].

Los tres edictos de persecución de Diocleciano (303) y el edicto general del 304 pusieron en juego no sólo los problemas generales de fidelidad o defección de los cristianos, la gloria del martirio o la afrenta de la defección. Pasada la persecución surgió un problema vidrioso: ¿Qué hacer con los cristianos que, habiendo negado a Cristo públicamente, querían volver a la Iglesia? Surgieron dos posturas: la rigorista, que se negaba a reincorporarlos a la comunidad, y la condescendiente, que aceptaba su admisión tras seguir un itinerario de penitencia. El donatismo en el Norte de África (305) y Melecio, obispo de Licópolis en Egipto (306), eligen la vía del rigorismo. Estas divisiones internas de la Iglesia jugarán un papel en las futuras discusiones cristológicas, cuando Arrio se apoye en estos opositores del obispo de Alejandría.

La Iglesia vive la tolerancia religiosa del Imperio como una inmensa liberación. A esta tolerancia siguió la preferencia que Constantino dio a la religión cristiana. Pero con el ejercicio de la libertad externa aparecía el peligro de perder la libertad interna. El emperador y el Imperio partían de dos presupuestos.

— Uno era que la idea de una sociedad pluralista era impensable en aquel momento; por eso la aceptación del cristianismo terminaría llevando consigo la prohibición del paganismo.

— El otro, la convicción de la responsabilidad del emperador para todos los asuntos de este mundo, religiosos y civiles, dogmáti-

[139] A. M. RITTER, «Arrianismus», en TRE 3 (1978) 693.

cos y disciplinares, políticos y eclesiásticos. A la suma autoridad del Dios único en el cielo, correspondía la autoridad única del emperador en la tierra.

Aquí aparece la primera teología política, en la que se quiere derivar del monoteísmo teológico una monarquía imperial. Justamente la confesión de la divinidad de Cristo con la resultante afirmación trinitaria de los concilios ecuménicos minaba de raíz esta pretensión imperial [140]. La fe en Cristo es de otra naturaleza: ni el monoteísmo legitima una concepción política monárquica, ni la comprensión trinitaria de Dios, al afirmar la igualdad de las personas divinas, fundamenta un triunvirato o un régimen democrático.

2. Arrio: su teología y cristología. Relación de Cristo con Dios

La primera parte del siglo está determinada por dos nombres: Arrio y el Concilio de Nicea. Su estudio, como el de todo otro concilio, debe abarcar:

— La situación de la Iglesia y de la sociedad con anterioridad a la convocatoria.

— Las herejías y herejes que provocaron la respuesta de los obispos.

— La reacción simultánea de otros teólogos, escritores o grupos en la Iglesia.

— El desarrollo del concilio, los textos promulgados y su contenido cristológico.

— Su recepción en la Iglesia y la influencia en siglos posteriores.

— Su significación para la conciencia actual tanto de la Iglesia como de la teología.

Aquí nos tenemos que conformar con los datos esenciales [141].

Arrio nace en Alejandría el 260 y recibe su formación de Luciano de Antioquía, que enseñaba la Sagrada Escritura y murió mártir el 312. Antioquía se caracterizó siempre por una orientación escriturística de carácter positivo, y dio grandes exegetas en el siglo V como San Juan Crisóstomo y Teodoro de Mopsuestia. A la vez se caracterizó teológicamente por una coloración subordinacionista a la hora

[140] Cf. E. PETERSON, «El monoteísmo como problema teológico», en *Tratados teológicos* (Madrid 1966) 27-62 y la nueva edición de este capítulo (Madrid 1999).

[141] Cf. E. BOULARAND, *L'hérésie d'Arius et la «foi» de Nicée* I-II (Paris 1972); A. GRILLMEIER, o.c., 393-424 con bibliografía completa; A. M. RITTER, «Arrianismus», en TRE 3 (1978) 642-719, con bibliografía en 718-719; IGNACIO ORTIZ DE URBINA, *Nicea y Constantinopla* (Vitoria 1969); G. ALBERIGO, *Historia de los concilios ecuménicos* (Salamanca 1993) 19-44; B. SESBOÜÉ-J. WOLINSKI, *El Dios de la salvación,* 187-221.

de explicar las relaciones del Logos con el Padre. Arrio se adhirió al cisma meleciano en tiempos de Pedro de Alejandría (300-311). Comenzó a divulgar ideas propias sobre la Trinidad, algunos de cuyos fragmentos nos quedan en su obra *Thalía* (Banquete), que provocaron la respuesta del obispo Alejandro, sucesor de Pedro en la sede de Alejandría. ¿En qué consistía el carácter problemático de esta interpretación de la Trinidad? El ambiente intelectual de Alejandría estaba influido por la exégesis de Filón, la teología de Orígenes, el pensamiento de la Estoa, del neoplatonismo y sobre todo de Plotino. Arrio propone su teología trinitaria según el modelo de las tres hipóstasis: el Ser, el Intelecto y el Alma. El tratado X de las *Enéadas* de Plotino (203-270), titulado por Porfirio *De las tres Hipóstasis, que son Principios* [142], ofrece el entronque para una interpretación de la Trinidad. Tres hipóstasis equivale a decir tres realidades individuales subsistentes, que se distinguen entre sí, que participan de una misma naturaleza, pero que están subordinadas la una a la otra. Las ideas de emanación no son lejanas a estos planteamientos. Pero el término *hypóstasis* no tiene el mismo sentido en filosofía que el que recibe en el uso teológico [143]. Sólo en el Concilio I de Constantinopla (381) y sobre todo de Éfeso, Calcedonia (451) y II de Constantinopla (553) terminará precisándose el sentido que la palabra *hypóstasis* tiene, primero para designar el carácter individual de las tres realidades divinas: Padre, Hijo y Espíritu (por obra de los Padres Capadocios) y luego para designar la «persona» de Cristo (por obra sobre todo de Apolinar de Laodicea y Cirilo de Alejandría). En el sistema de Plotino hay una subordinación de las dos últimas hipóstasis a la primera. El Ἕν (Uno) antes de su realización es el «Superser». Todo lo demás tiene realidad de él, que es la Fuente. La aplicación de este esquema a la confesión cristiana trinitaria requirió una transformación interna, ya que, traspasado en directo, equivalía a la reducción del Hijo y del Espíritu a dos «emanaciones», «productos», del Primer origen, que no pueden ser comparados a él, ni son del mismo poder, dignidad y naturaleza que él.

[142] *Enn.* V,1 (El Uno, la Inteligencia, el Alma). Ed. de P. Henry-R. Schwyzer (Oxford 1977) II, 185-202.

[143] El término tiene tras sí tres tradiciones: el NT (Heb 1,3; 3,14; 11,1 = realidad verdadera); el estoicismo (individualización última de la esencia primordial); neoplatonismo (individualización mediante un proceso gradual de emanación). Frente al sabelianismo Orígenes designa con el término hipóstasis la realidad personal diferenciada de Padre e Hijo *(Com in Ioh.* II, *Párrafo* 75: SC 120, 224 y nota complementaria 9; p.401-402; *Contra Celso* 8,12: «El Padre y el Hijo son dos cosas por su hipóstasis, pero una sola por su concordia, por el amor de su voluntad»). Cf. B. STUDER, «Hypostasis», en HWPh III, 1255-1259; ID., «Hypostasis», en DPAC I, 1072.

Sobre ese fondo hay que situar las tesis cristológicas de Arrio, que apelaban a un fundamento bíblico, ante todo a Prov 8,22: «Yahvé me poseyó al principio de sus caminos». Este texto jugó un papel esencial en la controversia [144]. Para Arrio, según el NT Cristo es la Sabiduría anunciada en el AT; ahora bien, ésta es una creatura de Dios, la primera de todas, que sirvió como intermediario entre Dios y la creación restante. He aquí una síntesis de la doctrina trinitaria y cristológica de Arrio:

1. Dios fue siempre Dios, pero no fue siempre Padre, sino sólo a partir del momento en que engendró al Hijo [145].
2. El Hijo no existió antes de ser engendrado. No existió siempre.
3. El Hijo no procede del Padre como esencial y permanente origen sino a partir de la nada.
4. El Hijo no pertenece a la esencia del Padre, sino que es creado y producido, en un acto de voluntad [146].
5. Cristo no es Dios por esencia sino por participación. No es divino por origen sino que es divinizado.
6. El Verbo no conoce completamente al Padre como el Padre al Verbo [147].
7. El Verbo o Hijo, tal como lo conocemos en la vida de Jesús, tiene pasiones y conmociones, sufrimientos y alegrías; luego es mutable y, por consiguiente, no puede ser reconocido como Dios, que es por definición eterno, e inmutable.

[144] Textos invocados por los arrianos: Prov 8,22; 1 Cor 8,6; Jn 1,12; Dt 14,1; Is 1,2 (todos los hombres son hijos de Dios); Jn 14,28; 17,3; Mc 10,18 (el Hijo es inferior al Padre); Mc 13,32; Jn 11,33 (Cristo está sujeto a todas las ignorancias y pasiones, que al no poder corresponder a Dios muestran que el que las padece es hombre).

[145] «Dios (ὁ Θεός) no fue siempre Padre, sino que hubo un tiempo en que era Dios y no Padre. Después llegó a ser Padre. El Hijo no existió siempre; puesto que todas las cosas fueron sacadas de la nada y todas son creaturas y obras, también la Palabra de Dios llegó de la nada, y hubo un tiempo en que no existía. No existió antes de nacer, pero fue el comienzo de la creación. En efecto, Dios estaba solo y no tenía aún al Logos ni a la Sabiduría. Solamente después cuando quiso crearnos, hizo un determinado ser (ἕνα τινα) y lo llamó Palabra, Sabiduría e Hijo para crearnos por medio de él». Texto de su obra *Thalía* en S. ATANASIO, *Contra Ar.* I, 5 (PG 26,21AB).

[146] «Del querer de Dios recibe el Hijo antigüedad y grandeza; su origen en Dios tiene un "desde cuándo", un "de quién" [de dónde] y un "desde entonces"». *Thalía,* en S. ATANASIO, *Syn.* 15 (PG 26,705-708).

[147] «Dios mismo en su ser es inefable para todos; [también] para el Hijo es inefable el Padre. Porque él [el Padre] es lo que es por sí mismo; [es] indecible, de suerte que *el Hijo no puede expresar nada relativo a la esencia de Dios.* Pues es imposible para él sondear al Padre que existe en sí mismo». *Syn.* 15,3, en H. G. OPITZ, *Athanasius Werke* II, 1,9, p.242-243.

8. El Verbo asume el cuerpo de Jesús y cumple en él las funciones del alma humana, por lo cual hay que atribuirle a él directamente todas las afecciones que de él describen los evangelios [148].

3. La cristología de Nicea. Cristo ὁμοούσιος τῷ πατρί

La división de la Iglesia creó una división de la sociedad. Para restaurar la concordia de ambas Constantino convoca el Concilio, al que asisten unos 250-300 obispos; la cifra que la tradición nos da es el número simbólico de los *318,* en referencia a los 318 siervos de Abrahán (Gén 14,14). Osio, obispo de Córdoba, que ya había jugado un papel clave en nombre del emperador para pacificar las Iglesias, es uno de los cuatro obispos occidentales. El obispo de Roma, Silvestre, se hace representar por un legado. Ejercen máxima influencia en el Concilio las sedes de Antioquía, Alejandría y Roma. Constantino como presidente de honor tiene el discurso de inauguración y Osio ostenta la presidencia eclesiástica. El concilio propone una Confesión o *Símbolo de fe* y 20 cánones conciliares. Aquí nos interesa sólo el primero. Su estructura es trinitaria: la referencia al Padre, al Hijo y al Espíritu es el armazón de todas las afirmaciones ulteriores. Esto significa que los Padres no intentan hacer otra cosa que una interpretación auténtica de la Escritura a la luz de la regla de fe. El conflicto de Nicea es, ante todo, un conflicto de interpretación de la Escritura, de hermenéutica de los textos bíblicos referidos a Cristo. La formulación conciliar es una reduplicación o explicitación de textos bíblicos y de la παράδοσις apostólica, como traducción del ámbito semítico de lenguaje al ámbito helénico, sin voluntad de innovar sino exclusivamente de interpretar y explicitar su sentido ante preguntas y situaciones nuevas [149].

Las afirmaciones sobre el Padre recogen fórmulas tradicionales. Sobre el Espíritu no se añade nada a la fórmula bautismal. El artículo sobre el Hijo es ampliado con la intención de responder a las afirmaciones de Arrio. *El punto de partida es la designación bíblica de Cristo: «Hijo de Dios». Ella fue el fundamento y punto de partida de la cristología siempre.* La Escritura llama a Jesús ante todo Hijo y sólo Juan lo llama Verbo. ¿Cómo hay que entender esa filiación? Ella supone que lo mismo que un hombre al engendrar a otro hombre

[148] Cf. la lista de las llamadas «blasfemias de Arrio» en A. GRILLMEIER, o.c., 410-411, recogidas por S. ATANASIO, *Syn.* 15,3, en H. G. OPITZ, o.c., II, 1,9, p.242ss.

[149] B. SESBOÜÉ, *Jésus-Christ...,* 96-97 (Una interpretación auténtica de la Escritura); 97-98 (Un «es decir», o un redoble).

engendra a un ser semejante a él, Dios engendra en el Hijo un ser semejante a sí mismo. La referencia es analógica: es decir, entre la generación divina y la generación humana no hay ni igualdad absoluta ni absoluta diferencia. Esto quiere decir que hay que trascender la noción humana de generación, porque en la divina no hay separación entre el Padre y el Hijo. No es una generación en el sentido físico como la materia procede de un ser material, ni en el sentido mental, como un concepto procede de la mente. Pero no por eso podemos renunciar al término generación. Si renunciamos no nos quedaría nada más que la categoría de creación. Por tanto, *hay que ser fieles a la Biblia que ve siempre a Jesús como el Hijo y comprender esa filiación, realizada en oración y obediencia, a la luz de la historia personal y de la relación existencial de Jesús con Dios.* En un segundo momento hay que comprender esa filiación como acción de Dios en la resurrección en cuanto manifestación y exteriorización de su acto eterno generador del Hijo, que permite al NT comprender la resurrección como generación: «Tú eres mi Hijo, yo te he engendrado hoy» (Sal 2,7; cf. Hch 2,36; 13,33; Heb 1,5; 5,5; Rom 1,4; Lc 3,22). El punto de partida para comprender esa filiación y generación no es una doctrina filosófica, ni la experiencia social de filiaciones jurídicas o morales sino la forma concreta en que Jesús se vivió como Hijo y la forma en que Dios correspondió a su existencia filial. Resucitándolo le identificó como Hijo y a sí mismo se reveló como Padre. En el acto de la resurrección Dios reveló la filiación eterna de Jesús extendiéndola hasta su humanidad, que, consumada, es asumida a la vida divina eterna e indestructible. Porque Jesús era el Hijo y pertenecía al ser de Dios, era superior a la muerte. Dios en la resurrección, a la vez que reveló al Hijo, se reveló a sí mismo con una relación eterna respecto de él, que es connatural con su ser y que por tanto no tiene comienzo. El Padre es principio constituyente del Hijo (ἀρχή), no comienzo temporal (inicio).

A partir de aquí hay que comprender cada una de las afirmaciones del Concilio:

1. El Hijo es engendrado por el Padre, de su esencia como acto eterno y constituyente, no por su voluntad ocasional: Engendrado (γεννηθέντα), no creado (οὐ ποιηθέντα).

2. Por proceder de la esencia misma del Padre es Dios como él, luz como él, Dios verdadero como él.

3. No es una creatura pensada por Dios como intermedio entre él y el mundo o como medio creador del resto. La generación caracteriza al Hijo y lo diferencia del resto de las criaturas.

4. Esa unión, generación, copertenencia al Padre se puede expresar con el término *homooúsios,* de la misma esencia-sustancia-naturaleza del Padre. Con este término, consubstancial con el Pa-

dre (ὁμοούσιος τῷ πατρί), el Concilio quiere traducir el término bíblico «Unigénito del Padre».

5. Ese Hijo unigénito, de la misma esencia que el Padre, se ha acercado a nosotros, descendiendo a nuestro mundo, haciéndose carne (σαρκωθέντα), haciéndose hombre (ἐνανθρωπήσαντα), sufriendo, resucitando, subiendo al cielo y siendo nuestro porvenir.

6. La razón de ese «descenso», «encarnación», «humanación» del Hijo no ha sido la indigencia divina, ni una necesidad física o metafísica del cosmos, sino exclusivamente una finalidad soteriológica: «por nosotros los hombres y por nuestra salvación» (διὰ ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμέτεραν σωτηρίαν) [150].

Al enunciado positivo de la fe se añade una fórmula que excluye aquellas afirmaciones que son inconciliables con la verdad de la fe y por ello separan de la comunión eclesial. El anatematismo final, en realidad un acto de excomunión que declara herejes a quienes sostengan tales afirmaciones, completa de manera negativa la profesión de fe [151]. Aquí se sintetizan las tesis de Arrio cuando afirma que el Hijo ya «era cuando todavía no era», que «antes de ser hecho no existía», que «fue hecho de la nada», que «procede de otra esencia o hipóstasis» que el Padre, que es «mutable» o «transformable en otra cosa». Positivamente se afirma la preexistencia de Cristo respecto a la creación. Él pertenece al ser de Dios, no es sólo lo que está en sus designios respecto del mundo, ni sólo función de la creación; por ser Dios es «inmutable» (τρεπτόν) e «intransformable» (ἀλλοιωτόν); tiene un alma humana, a la que se deben referir los movimientos y pasiones que describen los evangelios y, por consiguiente, no es legítimo deducir de la mutabilidad de Jesús su mera condición humana —puesto que la mutabilidad no es aplicable a Dios— y excluir su condición divina [152].

[150] DS 125-126. Para el análisis de cada uno de los artículos (historia previa, génesis conciliar y contenido final) cf. E. BOULARAND, *L'hérésie d'Arius et la «foi» de Nicée* II, 289-358 (parte relativa al ser de Cristo en relación con el Padre); 359-400 (parte relativa a la acción de Cristo por nosotros en la economía de la salvación).

[151] Cf. ibid., 422-440 (El anatematismo).

[152] Arrio parte de las ideas griegas de que Dios no es mutable, ni partible, ni transformable, comprendiéndolas en un sentido en cierto modo «materialista». En tal perspectiva filosófica Dios es invariable, no puede partir su ser, ni puede tener historia. Cf. ibid., 433-434.

4. Significación perenne de Nicea: hermenéutica y teología

Nicea es tan decisivo por lo que presupone en su acto de decidir como por el contenido mismo decidido. Su significado es múltiple:

a) *Hermenéutico.* El Concilio habla sobre Cristo en la medida en que interpreta la Sagrada Escritura. Ésta no es evidente en su contenido ni tan *interpres sui ipsius,* que pueda responder a todos los problemas que encuentra el lector y a las cuestiones que le surgen al cristiano derivadas del dinamismo interno de su fe, de su encuentro con otras culturas o de la provocación exterior. Hay que interpretar y aplicar. ¿Quién es la autoridad en este caso: la filología de los profesores o la conciencia de la Iglesia, expresada en su grado máximo de autoridad por los sucesores de los apóstoles? Nicea no se propone ofrecer una exégesis mejor que la de Arrio, sino responder a las nuevas cuestiones a la luz de la regla de fe y de la tradición apostólica vivida en la Iglesia [153]. Esa respuesta la da utilizando términos no bíblicos sino filosóficos. Con libertad asume una terminología que es familiar a sus oyentes para transponer el sentido bíblico a un universo filosófico nuevo. No convierte el vino de la revelación divina en el agua de la filosofía humana. Por ello no opera una helenización de la fe sino una extensión de las palabras y conceptos humanos para significar algo no adivinado por la razón humana hasta entonces. Las palabras humanas tienen capacidad de nombrar el misterio, desde que la carne expresó al Verbo. Si Dios es hombre, las palabras del hombre se revelan capaces de decir a Dios, comenzando por las del hombre Jesús, y luego las nuestras conformándose a las de él [154]. El término *homooúsios,* rechazado por el Concilio de Antioquía del 268 en el sentido que le daba Pablo de Samosata, es utilizado en un sentido específico, que se descubre a la luz de la función inmanente que cumple aquí en el texto y no de las citas que encontramos en los sistemas gnósticos en autores eclesiásticos anteriores (Orígenes) o filósofos (Plotino) [155], que lo habían utilizado [156]. Éste es un límite de la

[153] ¿Tenían en ese momento tanto los obispos como Arrio una teoría precisa sobre la relación entre la Escritura y la tradición? No parece. Cf. R. E. PERSON, *The mode of theological decision making at the early oecumenical councils. An inquiry into the function of the Scripture and Tradition at the Councils of Nicaea and Ephesus* (Basel 1978).

[154] «Cuando Dios se hace hombre, el hombre se convierte en cuanto tal en traducción válida y auténtica del Misterio divino». H. U. VON BALTHASAR, «Dios habla como hombre», en *Ensayos teológicos.* I. *Verbum Caro* (Madrid 1964) 95-126, cita en 96.

[155] Cf. *Enn.* IV, 4,28; IV 7,10.

[156] Sobre el origen del término *homooúsios* y de los correspondientes latinos *consubstantialis, consubstantivus,* cf. I. ORTIZ DE URBINA, *El Símbolo Niceno* (Ma-

fórmula nicena: que este término puede prestarse a malentendidos, sobre todo al identificar en el anatema *ousía* e *hypóstasis* [157]. Sólo el tiempo irá clarificando su intencionalidad profunda, más allá de la sonoridad inmediata. Es como la irrupción de un nuevo sentido en un viejo significante. La Iglesia crea palabras nuevas, porque la repetición mecánica no es suficiente. Pero a la vez conserva como sagradas, necesarias y obligatorias, las que una vez forjó para fijar una dimensión del misterio, que la conciencia creyente ya no puede olvidar. La terminología conciliar de Nicea no es suficiente para decir toda la fe cristológica, pero es necesaria e irrenunciable. La unidad de la fe, la comunidad de la Iglesia y la esperanza cristiana van religadas a signos positivos e intrascendibles: la humanidad de Jesús, los signos de pan y vino, las palabras y definiciones dogmáticas conciliares. Por eso mantenemos esos términos, pese a su origen no bíblico y tener un horizonte cultural muy distinto del nuestro [158]. La positividad del cristianismo lleva consigo la aceptación de unos hechos definitivos que expresan la misión del Hijo y de unos elementos, signos y palabras, definitivos en su intencionalidad, que son fruto de la presencia del Espíritu en la Iglesia.

b) *Teológico.* Ya no es posible una comprensión cristiana de Dios que prescinda de Cristo como Hijo, ya que él pertenece a la constitución misma de Dios. El Dios cristiano es comunicación en amor constituyente; comunicación en sí mismo y comunicación hacia el exterior de sí. No hay eternamente Dios sin el Hijo. La potencia engendradora y la voluntad de engendrar no advienen sino previenen su ser. No hay Dios sin Verbo eterno: lo originario no es el silencio sino la Palabra. Esa eterna comunicación intradivina de Dios es la que se revela en el mundo por la encarnación; transcribiéndose en la existencia humana de Jesús, desde él y por él, se inscribe en cada hombre. Dios no es cognoscible ya en plenitud ni participable en definitividad sino por Cristo, identificado como Mesías de Israel, Señor de la Iglesia e Hijo eterno de Dios. La acreditación de la paternidad de Dios y de la filiación del Hijo acontece en el mismo acto de la resurrección [159].

drid 1947) 183-202; E. BOULARAND, o.c., 337-353; G. C. STEAD, *Divine Substance* (Oxford 1977); F. DINSEN, *Homousios. Die Geschichte des Begriffes bis zum Konzil von Konstantinopel* (Kiel 1976).

[157] Cf. A. DE HALLEUX, «"Hypostase" et "personne" dans la formation du dogme trinitaire», en RHE 79 (1984) 316-369; 625-670.

[158] Cf. B. SESBOÜÉ, *Jésus-Christ...*, 102-106, responde con suma lucidez a estas dos preguntas: ¿Por qué no atenerse al lenguaje de la Escritura al exponer la fe? ¿Por qué mantener el carácter obligatorio de estas palabras para siglos y generaciones que no están en solidaridad con las culturas en las que nacieron?

[159] Cf. ibid., 106-109 (La concepción cristiana de Dios).

c) *Soteriológico.* La salvación humana se fundamenta en la persona divina y encarnada del Hijo. La consustancialidad con el Padre y su participación en nuestra humanidad fundan la potencia redentora del Hijo. La salvación acontece desde dentro de la historia por alguien que restaura la humanidad, haciendo nueva la existencia humana. Nicea ha dejado entender algo del alma humana de Jesús sólo de manera implícita en el anatema; allí se presupone que la plenitud de su humanidad es la condición de la plenitud de la salvación. Tertuliano y Orígenes lo habían afirmado explícitamente. El contenido de la afirmación conciliar es teológico-trinitario; la motivación es soteriológica [160].

d) *Eclesiológico.* El acceso a la verdad pasa por la comunidad y por una comunidad con autoridad para interpretar la Biblia y decidir su contenido. La verdad de Cristo se encuentra en la comunidad de Cristo, explicitada por los apóstoles de Cristo y sus sucesores. La Biblia no tiene existencia autónoma respecto de la Iglesia, ni en el origen nativo (es fruto de sus hijos), ni en la interpretación ulterior (está destinada a ser vivida a la luz de los misterios celebrados e interpretada dentro de la comunión sacramental apostólicamente presidida). Hay una *lectura de la Biblia en Sorbona,* que es necesaria e irrenunciable en la medida en que ella nos devuelve el sentido literal originario tal como sus primeros redactores y oyentes lo percibieron; pero a la vez es necesaria e irrenunciable una *lectura de la Biblia en la Iglesia,* que nos explicite el sentido salvífico que tiene dentro de cada cultura y cómo es revelación de Dios para cada hombre. Ambas lecturas necesitan la una a la otra [161]. Los fundamentalismos son imposibles; los literalismos también. Y tan literalistas son algunas actitudes de los métodos histórico-críticos como las de ciertos grupos fundamentalistas. Unos y otros encadenan la palabra de Dios en un pasado agotado y en una letra muerta. Nicea no quiso ser otra cosa que una relectura auténtica, inteligible y salvífica del evangelio [162].

[160] Cf. ibid., 98-99.

[161] Cf. F. DREYFUS, «Exégèse en Sorbonne, exégèse en Église», en RB 83 (1976) 161-202; ID., «L'actualisation de l'Écriture I. Du texte à la vie», en RB 86 (1979) 5-58; «II. L'action de l'Esprit», en ibid., 161-193; M. A. MOLINA PALMA, *La interpretación de la Escritura en el Espíritu Santo. Estudio histórico-teológico de un principio hermenéutico de la Constitución «Dei Verbum»* (Burgos 1987); J. M. SÁNCHEZ CARO, «La lectura eclesial de la Biblia», en *Com* RCI 8 (1986) 269-291.

[162] Cf. F. RICKEN, «Das Homoousios von Nikaia als Krisis des altcristlichen Platonismus», en ThPh 44 (1969) 321-334. B. WELTE (Hg.), *Zur Frühgeschichte der Christologie* (Freiburg 1970) 74-99, ha mostrado cómo el Concilio libera a la teología de un compromiso filosófico que ponía en peligro la originalidad de la fe cristiana, es decir que lleva a cabo una «deshelenización» que amenazaba a la fe desde los apologistas y los grandes maestros alejandrinos (Clemente, Orígenes...).

El Concilio tuvo una recepción eclesialmente lenta, teológicamente compleja y políticamente condicionada. Los emperadores fueron forzando interpretaciones y mediaciones entre los diversos grupos (anomeos, homoiousianos, semiarrianos, distintas interpretaciones de la fórmula de fe), en función de su necesidad de mantener el Imperio unido. En Oriente perduraron los arrianos hasta más allá de la mitad del siglo V. En Occidente, donde el Concilio de Aquileia (381) parecía haber liquidado todo resto de arrianismo, éste tuvo un reflorecimiento con la invasión de los bárbaros. Los godos hicieron de un arrianismo radicalizado su religión, la elevaron a distintivo de su nacionalidad y la impusieron en las regiones donde conquistaron el poder. Las invasiones supusieron nuevas persecuciones para los católicos, sobre todo en África con los vándalos y en España con los visigodos. La conversión de Recaredo (586-601) es el momento de constitución de la nacionalidad con la afirmación de la fe católica en el III Concilio de Toledo (589). El arrianismo perdurará hasta el final del siglo VI en que desaparece.

La confesión cristológica de Nicea es la primera definición dogmática de la Iglesia y sigue siendo el texto eclesial de mayor autoridad, ya que expresa la concepción cristiana de Dios y, al definir la relación de Cristo con Dios, ha definido también su naturaleza como Hijo. Jesucristo no sustituye a Dios, sino que es su Hijo y, en cuanto Hijo unigénito de su misma esencia, es Dios. Los Padres de Nicea tuvieron intención de ofrecer una respuesta normativa para toda la Iglesia, que se explicita en la excomunión añadida. La aprobación por el Papa y la recepción por los concilios ulteriores harán de él la piedra de toque de la fe cristiana. Al Símbolo de Nicea se refieren en la Patrística todas las confesiones de fe, que se convierte así en el criterio de ortodoxia. La fe católica es la «fe de Nicea». Las diversas teologías y los mismos concilios (Éfeso, Calcedonia) repiten que ella es suficiente y que sólo la maldad de los herejes fuerza a decir cosas nuevas. Todos los textos posteriores no quieren ser otra cosa que su interpretación actualizada [163].

Se da aquí por primera vez el criterio de encuentro del evangelio con las culturas: integración y crisis, aprendizaje de las creaciones de los hombres y signos de los tiempos, discernidas aquéllas y éstos a la luz del evangelio («Per omne tempus Ecclesiae officium incumbit signa temporum perscrutandi et sub Evangelii luce interpretandi». VATICANO II, GS 4).

[163] La autoridad de Nicea fue creciendo y siendo determinante para las nuevas definiciones dogmáticas. Cf. A. DE HALLEUX, «La réception du Symbole oecuménique de Nicée à Chalcédoine», en ETL 61 (1985) 5-47.

5. El arrianismo y el lenguaje de la teología

Los concilios han sido vividos siempre en la Iglesia como punto final, clarificador de una dificultad teológica y pacificador de una disensión eclesial. Ese resultado, sin embargo, sólo ha sido conseguido a largo plazo, ya que a corto plazo estallaron controversias profundas entre los cabezas de escuelas y siguieron rupturas entre personas y patriarcados. Si a ello se añade que pasar las ideas a la vida, reformar y conformar las instituciones desde ellas es tarea bien difícil, junto con las repercusiones políticas que las decisiones conciliares llevaron a veces consigo, entonces se explican las perturbaciones eclesiales que caracterizan el siglo IV. *Nicea tuvo como cuestión central aclarar la relación de Cristo con Dios, definida como generación, filiación, consubstancialidad, divinidad. El Verbo no está en el plan de Dios para la creación temporal sino en el plano de su ser y de su copertenencia eterna.* Sólo de manera implícita en el anatematismo se aludía a la mutabilidad del Verbo excluyéndola, porque detrás se escondía la negación del alma de Cristo. Estas dos cuestiones fundamentalmente decididas por el Concilio arrastrarán consigo todo el resto del siglo en búsqueda de una clarificación conceptual, que en el sentido trinitario se logra en Constantinopla (una esencia-tres hipóstasis en Dios) y en el sentido cristológico tendrá que esperar a Éfeso y Calcedonia (una hipóstasis-dos naturalezas en Cristo).

En el arrianismo hay dos períodos: uno de latencia (que va hasta la muerte de Arrio el 336, la de Constantino el 337 y la de Eusebio de Cesarea el 338) y el otro de expansión y afianzamiento. Desde el 338 hasta el 357, bajo el reinado de los hijos de Constantino, los arrianos gozan del favor político, ocupan sedes, organizan sínodos y alrededor del 360 la victoria arriana es casi total. A este hecho se refiere la frase clásica de San Jerónimo: «La tierra entera gime y se asombra de ser arriana» [164]. Los problemas de fondo derivan de la ausencia de clarificación terminológica para describir y definir las realidades nuevas. Si Aristóteles decía de la metafísica que es «una ciencia que se busca a sí misma» [165], nosotros podríamos decir de la cristología, como explicitación racional de la fe en Cristo, que aquí

[164] Su carta 15 es un testimonio excepcional de la confusión doctrinal acarreada por la palabra griega *hypóstasis* que aún no tiene un claro equivalente latino. En suma perplejidad se dirige a su obispo de Roma, San Dámaso, pidiéndole claridad y le propone esta fórmula para superar la división entre católicos, arrianos y melecianos: «Sufficiat nobis dicere unam substantiam, tres personas subsistentes perfectas, aequales, coeternas; taceantur tres hypostases, si placet et una teneatur». *Epist.* 15,3 (BAC 219 p.87). Sobre la expansión del arrianismo, cf. H. I. MARROU, *Nueva Historia de la Iglesia,* I (Madrid 1964) 293-305.

[165] *Metafísica* I, 2 (983a).

se está buscando a sí misma con la ayuda de conceptos como *ousía, hypóstasis, physis.* Éstas tienen un sentido en su contexto estoico o platónico de origen, pero sin una metamorfosis radical no pueden ser usadas para designar las realidades teológicas y cristológicas, cuyo principio de inteligibilidad son la historia positiva de Cristo, la experiencia eclesial, la tradición apostólica y la regla de fe. Su horizonte filósofico de nacimiento y el horizonte cristiano de interpretación son distintos.

La definición de Nicea era entendida de diversa forma: para unos era la afirmación de la divinidad de Cristo en diferencia personal respecto de Dios; otros en cambio entendían esa identidad con Dios en forma casi modalista, de manera que Cristo no existía ni antes ni después de la encarnación. Cristo era sin más Dios mismo, el único Dios, que se da a los hombres en el tiempo. Las interpretaciones oscilan, por tanto, entre un arrianismo que no reconoce igualdad de esencia entre Dios y Cristo (dualismo), y un modalismo que los identifica en el ser y sólo los diferencia en el tiempo (monismo). La fórmula cristológica de los obispos orientales, llamada *Ekthesis makrostikos* (345) por su extensión, se refiere a dos personajes decisivos en el siglo IV, que negaban la permanencia eterna de la humanidad de Cristo, ya que no lo consideraban como una persona distinta del Padre, sino como una manera de hacerse visible Dios en el mundo (πρόσωπον, máscara, papel); faz o máscara que deja de tener sentido cuando ha concluido la función. Tal interpretación de Nicea equivalía a una negación real de la persona del Hijo y de la Trinidad:

> «Los discípulos de Marcelo y Fotino, ambos de Ancira de Galacia, niegan la subsistencia eterna de Cristo, su divinidad y su Reino eterno, con la excusa de salvaguardar la unidad divina como lo hacen los judíos» [166].

Frente a los *nicenos* que se identifican por el ὁμο-οὐσιος (ὁμος = el Hijo es de *igual* esencia que el Padre), los grupos arrianos se diversifican en múltiples variantes: los *anomeos* (el Hijo no es semejante [ἀν-ὁμοιος] al Padre por ser una criatura); los que sostienen una semejanza pero excluyen una igualdad y por ello se llaman *homoiousianos* (ὅμοιος = de esencia *semejante* con el Padre). Eunomio y Eustaquio de Antioquía son los cabezas de estos grupos. Frente a ellos los Capadocios repiensan no sólo la divinidad de Jesús, sino también la relación del Espíritu con el Padre y con Jesús,

[166] N.º 6. Cf. CH. KANNENGIESSER, «Marcelo de Ancira», en DPAC II, 1350-1351.

es decir el propio misterio de Dios. Surgen así, por un lado, *la teología apofática* (Dios es incomprehensible y nuestro mejor saber de él es un ignorar consciente y un silencio en adoración) y la *terminología trinitaria,* que permitirá hablar de la única naturaleza y de las tres relaciones de Dios, de la unidad de esencia y trinidad de personas. Junto a los que niegan el término y la realidad del Hijo consustancial al Padre, están los que afirman la realidad pero rechazan la palabra: por no ser bíblica, por ser equívoca, por haber sido condenada en un sínodo anterior, por quedar en el anatema del Concilio identificada con *hypóstasis,* por tener resonancias gnósticas. Se ha afirmado que a lo largo del siglo IV habría habido una variación de la fe de Nicea, pasando de afirmar una unidad numérica de esencia en Dios a una unidad específica. Harnack lo afirma de San Atanasio [167] y desde la obra de T. Zahn, *Marcelo de Ancira* (1867), se habla de un *neonicenismo,* que consistiría en pasar de la unidad de sustancia *(unius substantiae,* que los latinos propusieron en Nicea) a la igualdad de sustancia. Ahora bien, la diferencia entre identidad numérica e identidad específica no aparece en el siglo IV. Los historiadores actuales aceptan «hablar de una reinterpretación de la fe nicena en el sentido de que los Padres Capadocios sustituyeron el *homoousíos* con la fórmula más completa μία οὐσία-τρεῖς ὑποστάσεις y sobre todo porque su teología quería combatir no sólo el arrianismo, sino también el sabelianismo, como se deduce de la fórmula propuesta por ellos» [168].

6. Apolinar y el problema del alma de Cristo

La segunda cuestión pendiente es la del «alma de Cristo», negada por Apolinar de Laodicea y no del todo esclarecida por San Atanasio, el campeón de la ortodoxia nicena [169]. La escuela de Alejandría ha afirmado siempre la función hegemónica y acción divinizadora del Logos sobre la humanidad de Jesús, y con dificultades ha admitido en él un principio humano autónomo de acción, intelección y vo-

[167] A. VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* II, 250; 262, 266.

[168] B. STUDER, «Neonicenismo», en DPAC II, 1508-1509.

[169] El origen de la negación del alma de Cristo parece estar en Pablo de Samosata, que además de afirmar que Cristo era un hombre ordinario, «un hombre de aquí», y distinguir el elemento divino «de arriba» del elemento humano «de abajo», explicó la trascendencia de Cristo porque en él el Logos sustituye al alma humana de Cristo (EUSEBIO, *Hist. Ecles.* VII, 27-30 [BAC 350 p.483-486]). «La cuestión del alma de Cristo acompaña constantemente la teología en el período entre 268 y 325 y más allá, cuando el nombre de Apolinar no tiene ya vigencia». A. GRILLMEIER, o.c., 330.

lición. Hablando de un Verbo-carne (λόγος-σάρξ) pensaban decir todo el misterio de la encarnación y de la redención. Aquí es donde se sitúa la negación del alma humana por Apolinar de Laodicea. Para él dos principios, perfectos en sí mismos, no pueden unirse entre sí y «si un hombre se hubiera unido a Dios, perfecto con perfecto, entonces serían dos».

> «Es imposible que dos seres espirituales y voluntarios cohabiten, porque se opondrían el uno al otro por su voluntad y su energía propias. En consecuencia, el Verbo no ha asumido el alma humana» [170].

Aquí aparecen dos intuiciones claves:

— La imposibilidad metafísica de que dos seres perfectos se unan para formar un ser real nuevo.

— El temor de que una humanidad completa de Jesús, tentable y defectible en el ejercicio de su libertad y por ello capaz de mal y de pecado, ponga en peligro la realidad de nuestra redención, que sólo puede realizar Dios o un santo en su nombre.

La autonomía es esencial a la naturaleza humana, y la redención del hombre la tiene que realizar alguien que no esté bajo el mismo poder del pecado que estamos nosotros y del que nos quiere liberar.

Apolinar seguirá afirmando que Cristo se ha hecho hombre, que es plenamente Dios y hombre, pero urgido en la controversia afirma: «no es hombre sino semejante al hombre, porque no es consustancial al hombre según la expresión exacta» [171]. Él se imagina la unión de Dios con el hombre como una composición (σύνθεσις) entre Dios y el cuerpo humano. El Verbo ejerce las funciones del alma humana: «El Verbo se ha hecho carne, es decir, se ha unido a la carne como el espíritu humano» [172]. La unidad de Dios y del hombre se comprenden como la unidad del espíritu y de la carne humana. Estamos ante un monismo cristológico donde se acumulan los términos para designar la unidad de esencia, de vida y de persona en Cristo. De ahí las fórmulas repetidas: una sola naturaleza, una sola hipóstasis, un solo prósopon, una sola esencia (ουσία), un solo sujeto (ὑποκείμενον) en Cristo. Apolinar parece haber sido el primero en utilizar el término hipóstasis para designar la unidad de Cristo, pero todavía sin diferenciar de los otros, en concreto del de naturaleza, dando origen

[170] *Frag.* 81,2. Ed. de H. LIETZMANN, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule* (Tübingen 1904) 224. «Ya que todo espíritu es autónomo, al estar naturalmente movido por una voluntad propia, es imposible que en un solo y mismo sujeto puedan coexistir dos espíritus, queriendo cosas distintas, realizando cada una el movimiento autónomo que desee». *Frag.* 150, en ibid., 247.

[171] *Frag.* 45, en ibid., 214.

[172] *Tomus synodalis,* en ibid., 263.

a una fórmula profundamente equívoca en el siglo siguiente, a la que incluso San Cirilo le otorgó gran autoridad, por creerla de San Atanasio: μία φύσις τοῦ θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη.

«El único Hijo no es dos naturalezas, la una adorable y la otra no, sino la única naturaleza del Dios Verbo, encarnada y adorable con la carne, en una sola adoración» [173].

«Nueva creación y divina mezcla [...] Dios y la carne constituyen una sola naturaleza [...] ya que según la encarnación el cuerpo no es una naturaleza propia ni la divinidad una naturaleza propia, sino que igual que el hombre es una sola naturaleza, así lo es Cristo al hacerse igual a los hombres» [174].

7. San Atanasio y su tratado *Sobre la encarnación*

La figura teológicamente central del siglo IV en relación con Nicea es San Atanasio en sus obras *Contra Gentes, De Incarnatione Verbi* y *Contra Arianos* [175]. Si bien no interviene directamente en Nicea ni sus primeros escritos se centran en el *homooúsios,* la última fase de su vida hará de este término el signo identificador de su teología. Él ofrece las grandes líneas de una cristología: El Verbo es consustancial con el Padre; entre Padre e Hijo hay unidad pero a la vez distinción; hay una identidad entre el Verbo eterno y Cristo; el Verbo es la Sabiduría y la Voluntad del Padre, en quien fuimos pensados y queridos, por ello somos fruto de su propia intelección en el Hijo y de su amor electivo. El Verbo es Creador con el Padre; el Verbo es Revelador por una triple vía: nuestro interior, la creación y la historia; el Verbo encarnado es nuestro Salvador.

A la vez que la persona, Atanasio analiza *la obra* de Cristo explicitando los motivos de la encarnación de forma que él nos ofrece la respuesta más completa que tenemos en la Patrística a la pregunta: *¿por qué Dios se hizo hombre?* Introduce casi todos los motivos de la teología posterior.

[173] *Epist. ad Iovinianum,* en ibid., 250-251.

[174] *Ad Dionysium,* en ibid., 257. Sobre la cristología de Apolinar, su condenación y la reacción antiapolinarista en Capadocia y Antioquía, cf. J. LIÉBAERT, o.c., 143-173; A. GRILLMEIER, o.c., 495-542.

[175] Cf. J. LIÉBAERT, o.c., 130-135; A. GRILLMEIER, o.c., 503-524; G. C. STEAD, «Atanasio», en DPAC I, 260-266 con bibliografía completa. Más específicamente la introducción de CH. KANNENGIESSER a su edición bilingüe del *De Incarnatione* (SC 199; Paris 1973) 67-156 (La doctrina del *De Incarnatione).*

— El Logos encarnado es el educador y civilizador de la humanidad. Es el tema griego de la *paideía* y el posterior del magisterio moral de Cristo, subrayado y casi absolutizado por la Ilustración.

— Él no es sólo un *didáskalos* del hombre viejo, sino que vino a recrear al hombre deshecho por el pecado y a iniciar la nueva creación.

— Su vida es un sacrificio de redención y perdón por nuestros pecados, razón por la cual soportó nuestras iniquidades y se ofreció por los pecadores.

— Con su muerte destruyó el poder de la muerte y ha saldado nuestras deudas, apareciendo así el motivo del demonio y sus hipotéticos derechos sobre el hombre pecador.

— La humanización de Dios es el principio de la divinización del hombre: él se ha hecho lo que somos nosotros para que nosotros nos hagamos lo que él es.

Une por tanto las perspectivas pedagógico-educativa, moral-ejemplar, jurídico-expiatoria y místico-divinizadora de la salvación [176]. Especial importancia tuvo la última, al afirmar: *«Él se hizo hombre para que nosotros fuéramos divinizados»* [177]. ¿Se trata de una transformación natural o mística de toda la humanidad, con anterioridad a cada individuo, como resultado del acto mismo de la encarnación? ¿Tenemos aquí un anticipo del Vaticano II cuando afirma que «por la encarnación el Hijo de Dios se unió en cierto modo con cada hombre»? (GS 22). Los Padres griegos vieron en la encarnación el acto divino decisivo para la salvación del hombre, pero esto no significa que comprendieran la gracia y divinización del hombre como algo mecánico, automático, del orden natural. La entendieron como aquello que Dios libérrimamente ha unido al signo de su Hijo encarnado, como don personal irreversible que cada hombre tiene que hacer suyo en libertad y predilección.

Después de afirmar que por su muerte apareció a todos la inmortalidad y que él es el Director de esta inmensa sinfonía del universo (Χορηγός) a la vez que su Demiurgo (Δημιουργός) o Creador [178], añade:

[176] Ch. Kannengiesser sintetiza así el contenido de los capítulos centrales: «Cap. II: La encarnación del Verbo como victoria sobre la muerte y don de la incorruptibilidad. Cap. III: La encarnación del Verbo como restauración del *kat' eikóna* humano y don del conocimiento sobrenatural. Cap. IV: El valor salvífico de la encarnación: unión del Logos al cuerpo humano, el sacrificio de la cruz, la resurrección». Ibid., 483.

[177] *De Incarnatione* 54,3 (SC 199 p.458).

[178] Sobre los títulos cristológicos en el tratado, cf. CH. KANNENGIESSER, o.c., 86-93, y en la Patrística, W. REPGES, «Die Namen Christi in der Literatur der Patristik und des Mittelalters», en TThZ 73 (1964) 161-177.

«Él mismo se hizo hombre para que nosotros seamos divinizados; y se manifestó por el cuerpo para que nosotros tengamos una idea (ἔννοια) del Padre invisible; y ha soportado los ultrajes de los hombres para que nosotros tengamos parte en su incorruptibilidad» [179].

«El hombre no habría sido divinizado si no hubiera sido el Verbo natural, propio y verdadero del Padre, el que se ha hecho carne. La salvación y la divinización están aseguradas, porque se ha operado el contacto entre la verdadera naturaleza de la divinidad y la verdadera naturaleza de la humanidad» [180].

Los tres motivos soteriológicos centrales que encontramos explicitados en su obra *De Incarnatione* son: la manifestación del verdadero conocimiento de Dios *(revelación),* la superación de la situación pecadora del hombre ante Dios su Señor *(redención)* y la participación en su vida personal divina *(divinización).*

8. Los Padres Capadocios, el Concilio de Constantinopla y su Símbolo

La segunda parte del siglo IV está orientada hacia el esclarecimiento de la relación trinitaria entre Padre e Hijo, pero sobre todo de la naturaleza del Espíritu Santo. Había que clarificar los términos *ousía* e *hypóstasis. Hypóstasis* deriva del verbo ὑφίστημι = estar bajo, soportar, subsistir. El sustantivo (ὑπόστασις) por tanto significa: sedimento, el resultado de una precipitación que queda abajo o soporta desde abajo la realidad verdadera (Heb 1,3; 3,14; 11,1), lo que luego llamaremos sustancia o supósito. En la tradición filosófica estoica y neoplatónica significa la individuación última de la esencia primordial. En Orígenes tiene un sentido antisabeliano y designa las tres realidades de Padre, Hijo y Espíritu en Dios [181]. Rufino en la traducción del *De Principiis* había utilizado dos palabras latinas, *substantia* y *subsistentia* [182], para traducir esta griega. Esta duplicidad de sentido se convirtió en una fuente de equívocos. No se podía decir de Dios que fueran tres «hipóstasis» en el sentido de tres sustancias. La expresión «tres hipóstasis», usada ya por Orígenes y Dionisio de

[179] *De Incarnatione* 54,3 (SC 199 p.458).

[180] *Contra Ar.* 1,70 (PG 26,295-296).

[181] Cf. *Contra Celso* 8,12; *In Ioh.* II, 10,75. Cf. B. STUDER, «Hypostasis», en *Philosophisches Wörterbuch der Philosophie* III, 1255-1259; ID., «Hypostasis», en DPAC I, 1072.

[182] «Non solum splendor gloriae esse dicitur [Christus] ab apostolo, sed et figura expressa substantiae vel subsistentiae eius». ORÍGENES, *De Principiis* I, 2,7 (SC 252 p.126).

Alejandría, fue cuestionada por Dionisio de Roma. Éste es un caso más de la historicidad de las palabras y de las ideas: sólo leyéndolas en su lugar y tiempo, y respetando el sentido exacto que tuvieron en cada fase del largo proceso de clarificación y diferenciación que han vivido, las entendemos con verdad y usamos sin violencia.

Los Padres Capadocios, San Basilio, San Gregorio de Nacianzo y San Gregorio de Nisa, realizan una triple conquista en este orden:

1. Elaboran una teología negativa de la esencia divina, que es indefinible e incomprensible para el hombre. Oposición a las tesis del arriano Eunomio.

2. Desarrollan una teología de las propiedades o relaciones entre las personas divinas. La aplicación del término «engendrado» al Hijo no define una sustancia sino una relación. Se abre aquí paso una clarificación lingüística: hay nombres propios (Juan, Antonio), hay nombres comunes (médico, español) y hay nombres relativos (hermano, esclavo, engendrado). Padre e Hijo son nombres propios que designan relaciones. *Generación* designa la relación existente entre el Padre y el Hijo. San Gregorio de Nacianzo crea una palabra para designar la relación de origen existente entre el Padre y el Espíritu Santo: el término *procesión,* refiriéndose a Jn 15,26 (ἐκπόρευσις).

3. Asumen el término niceno ὁμοούσιος como presupuesto de su explicación trinitaria. Y con el término hipóstasis expresan lo que es característico e individual de cada una de las tres realidades divinas, contraponiendo así las τρεῖς ὑποστάσεις a la única οὐσία. Aquí se trata de fijar la relación que une al Espíritu con el Padre y el Hijo, precisando si procede del Padre o también del Hijo; y en este último caso si son dos principios iguales (del Padre y del Hijo) o si el Padre es el único principio del que procede el Espíritu mediante el Hijo (del Padre por el Hijo). Es el problema del «Filioque». Su introducción en el Símbolo nicenoconstantinopolitano fue decidida en el sínodo de Braga (675), aceptada en la Iglesia romana por el 1013, y convertida hasta hoy en motivo de disensión entre la Iglesia bizantina y la occidental [183].

La preocupación por la verdad de la fe fue unida con la preocupación por la unidad de las iglesias, especialmente en San Basilio que pidió a todos reconocer el *homooúsios* de Nicea a la vez que afirmar las τρεῖς ὑποστάσεις divinas. En su *Tratado sobre el Espíritu Santo* (374) expone cómo la fe en las tres hipóstasis no puede oponerse a la doctrina de la monarquía [184]. Quedan en principio esclare-

[183] Cf. B. STUDER, «Filioque», en DPAC I, 874.

[184] «Al adorar a un Dios de Dios también confesamos lo propio de las hipóstasis, y permanecemos en la *monarquía* [= unicidad de Dios] sin disgregar la *teología* [= misterio trinitario] en una pluralidad separada puesto que en Dios Padre y en Dios

cidas las relaciones entre la unidad de Dios y las propiedades de las personas, o el carácter propio de cada una, a la vez que las relaciones entre la naturaleza y las hipóstasis. En Dios hay una naturaleza y tres hipóstasis; en Cristo, en cambio, hay una hipóstasis que incluye la divinidad perfecta y la humanidad perfecta, es decir dos naturalezas. Los Padres afirmaron la única sustancia (οὐσία) del Padre, del Hijo y del Espíritu, rechazando la confusión de hipóstasis, tal como lo hacía Sabelio, pero a la vez excluían toda heterogeneidad entre ellos, como hacían Eunomio y los arrianos. El Hijo y el Espíritu son «otro» que el Padre pero no «otra cosa».

El *Tomus Damasi,* suma de fragmentos de las cartas que este Papa envía en el 374 a los orientales, es la clarificación definitiva de la perfección de la divinidad a la vez que de la perfección de la humanidad de Cristo, subrayando al mismo tiempo el motivo soteriológico: si él no es Dios verdadero y hombre completo, no hay salvación humana. Hablar de Cristo es clarificar el «sacramentum salutis nostrae».

> «Ergo fratres, adseramus Dei Filium et perfectum esse Deum et hominem suscepisse perfectum» (DS 144).
>
> «Illi [Marcelo de Ancira, Apolinar de Laodicea] imperfectam divinitatem in Dei Filio dicunt, isti imperfectam humanitatem in hominis Filio mentionantur. Quod si utique imperfectus homo susceptus est, imperfectum Dei munus est, imperfecta nostra salus, quia non est totus homo salvatus [...] Nos autem, qui integros et perfectos salvatos nos scimus, secundum catholicae Ecclesiae professionem perfectum Deum perfectum suscepisse hominem profitemur» (DS 146).

El Concilio de Constantinopla significa respecto de la divinidad del Espíritu Santo, negada por los «pneumatómacos» o «macedonianos», lo mismo que significó Nicea respecto de la divinidad del Hijo [185]. Desarrolla el tercer artículo del Credo, pero operando con otras categorías. No se utiliza el término *homooúsios* para evitar recelos y rechazos. El concilio parte de la igualdad dinámica y de la igual santidad, de la igual potencia del Espíritu y de la igual adoración con que se le venera en la Iglesia. Se aplica el mismo criterio que en Nicea: lo mismo que si Cristo no fuera el Hijo consustancial con el Padre, no seríamos definitivamente hijos y permaneceríamos siempre bajo el temor como esclavos, de la misma forma si el Espíritu Santo no tuviera el mismo poder que Dios, tanto revelante («habló por los profetas») como santificante, no nos podría santificar y per-

Unigénito contemplamos, por así decirlo, una sola forma que se refleja en la divinidad inmutable». S. BASILIO, *El Espíritu Santo* XVIII, 45 (Madrid 1996) 182.

[185] Entre los Padres asistentes están Gregorio de Nacianzo, Gregorio de Nisa, Melecio de Antioquía, Cirilo de Jerusalén, Diodoro de Tarso y Pedro de Sebaste.

maneceríamos todavía en nuestros pecados. A ello se añade que en la Escritura se le pone en una relación con el Padre análoga a la del Hijo (San Juan) y que en la liturgia de la Iglesia (bautismo y eucaristía) recibe la misma invocación y adoración [186]. Un anatematismo, unido a la confesión de fe, enumera las teorías que niegan la divinidad del Hijo o del Espíritu Santo y que por tanto separan de la comunión eclesial (eunomianos, anomianos, arrianos, eudoxianos, macedonianos, sabelianos, seguidores de Marcelo de Ancira, Fotino y Apolinar) [187]. A la vez excluyen todo resto de apolinarismo afirmando la perfección de la humanidad de Jesús (cuerpo, alma, mente) [188]. La vida de la Trinidad se refleja y reconoce en la divinización del cristiano. Hay un nacimiento del Verbo en el alma y una procesión del Espíritu que incorpora al hombre a esa vida, hasta colaborar con ella. Por eso los místicos desde Orígenes a Eckhart y San Juan de la Cruz repiten que si el Verbo no nace en el hombre, de nada le valen la generación eterna y su nacimiento de María, y que si el Espíritu Santo no nos diviniza integrándonos en las relaciones trinitarias, no hemos conocido a Dios ni participado en su ser [189].

[186] Cf CH KANNENGIESSER, «Constantinopla (Estambul) II Concilios», en DPAC I, 482-484 con bibliografía, A M. RITTER, «Konstantinopel I Okumenische Synoden von 381», en TRE 19 (1990) 1518-1524; ID , «Dogma und Lehre in der alten Kirche», en C ANDRESEN (Hg), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte,* I (Gottingen 1982) 170-221

[187] Hay un rechazo de las tres herejías fundamentales de ese momento «Divinitatem quippe et virtutem atque substantiam unam Patris et Filii et Spiritus Sancti credimus et aequalem honorem ac dignitatem, et imperium coaeternum, in tribus perfectissimis subsistentiis, seu tribus perfectis personis, ut neque sabelliani languor habeat locum confusione subsistentiarum aut peremptione proprietarum, neque eunomianorum et arianorum et pneumatomachorum, id est Spiritui resistentium, blasphemia praevaleat» *Epistola Constantinopolitani concilii ad papam Damasum et occidentales episcopos,* en N P. TANNER (ed.), *Decrees of the Ecumenical Councils,* I (London 1990) 25-28, cit en 27

[188] «Inhumanationis vero Christi sermonem sine aliqua violatione servamus, neque sine anima, neque sine mente, aut imperfectam carnis dispensationem suscipientes, sed totum scientes perfectum quidem ante saecula existere Dei Verbum, perfectum vero hominem in novissimo dierum propter nostram salutem factum» Ibid , 27

[189] «Dios todo entero participado por los hombres en su totalidad constituye la vida eterna [ ] de forma que son deificados por la gracia de Dios-hecho hombre y deificador» S MAXIMO EL CONFESOR, *Ambigua* (PG 91,1088C) Esta doctrina de Orígenes, Máximo, Pseudo-Dionisio, que son los teorizadores de la idea griega de la divinización del hombre como troquelación en su ser del misterio trinitario, pasa a Occidente (Escoto Eriúgena, Hugo y Ricardo de San Víctor, Guillermo de San Teodorico). Es reasumida con categorías aristotélicas por Santo Tomás, y en claves nuevas por Eckhart: «Fructus incarnationis Filii Dei primus est quod homo sit per gratiam adoptionis quod Ipse est per naturam». *Expos in Ioh* 106, en A. DE LIBERA-E. WEBER-E ZUM BRUNN (ed), *L'oeuvre latine de Maître Eckhart* VI *Le*

9. La cristología a la luz del misterio trinitario y de la pneumatología

El Concilio de Constantinopla, cuando reasume el Símbolo de Nicea completándolo, explicita la conciencia que tiene de su validez y autoridad universal al utilizar el término «ecuménico» [190]. No nos quedan actas de él. El texto lo encontramos en la carta sinodal de Constantinopla (382). El Símbolo, llamado «nicenoconstantinopolitano», que pasará a la celebración eucarística junto al de los apóstoles utilizado en la catequesis, lo encontramos en las actas del Concilio de Calcedonia. El Concilio de Constantinopla es capital para la comprensión cristiana de Dios, ya que al afirmar la divinidad del Espíritu Santo excluye como no cristiana esa larvada comprensión teológica dual, que habla sólo de Dios y su profeta, sea éste Moisés, Cristo o Mahoma, explicitando como constitutiva del cristiano la realidad trinitaria de Dios. Jesucristo no es sólo un hombre excelso, un profeta santificado en el vientre de su madre, adoptado o elegido por Dios en el tiempo, consagrado por el *pneûma* o recompensado por su ejemplaridad moral, sino que es el Hijo, consustancial y eterno con el Padre y en cuanto tal Dios encarnado por nosotros y por nuestra salvación (Nicea). El Espíritu Santo no es sólo una fuerza, impulso o inspiración que Dios otorga a los hombres para realizar misiones divinas en el mundo. El *ruah* del AT es una cosa; el πνεῦμα y ἐνθουσιασμός de los griegos es otra. Otra muy distinta es el Espíritu Santo de la Verdad, el Espíritu de Cristo, que el Padre envía a petición del Hijo. Él pertenece a la realidad constitutiva de Dios y Dios es él.

Cristo queda así enclavado en la relación al Padre, con la idea de generación y filiación, y en la relación al Espíritu, que prepara su venida al mundo y gesta su humanidad, que es naturaleza e historia, a la vez que universaliza su persona y su mensaje. Desde su manifestación en la historia (Trinidad económica) hemos ascendido a pensar la relación interna en Dios con anterioridad a su manifestación (Trinidad inmanente). Las dos son inseparables: la una funda la otra y la otra revela a la una. *La Trinidad es así el fundamento y el marco necesario de la cristología. No es pensable un Cristo sin Dios Padre, ni es pensable un Cristo sin el Espíritu Santo.* No hay cristología sin pneumatología, ni pneumatología sin cristología y ambas son eternamente teología. Las tres personas se autoconstituyen en relación y en

Commentaire de l'Évangile selon Jean Le Prologue Chap 1,1-18 (Paris 1989) 206-208 con el excursus 396-398 Cf. «Divinisation», en DSp III, 1370-1442; S. JUAN DE LA CRUZ, *Noche* 2,21,5-6, *Cántico* 39,4-6.

[190] Cf. N. TANNER (ed), o c , 29.

interacción se autorevelan al creyente, de forma que en la experiencia cristiana juegan con el mismo peso la unidad de ser divino y la trinidad de personas, tanto en su acción personal en nosotros como en nuestra relación personal con cada una de ellas.

Con el *Tomus ad Antiochenos* de San Atanasio (362), los textos de Constantinopla (381) y el *Tomus Damasi,* emanado del concilio romano del 382 y enviado a Paulino obispo de Antioquía, quedan perfiladas la fe trinitaria y la confesión cristológica. Explicar de cerca la conciliación entre perfección divina y perfección humana, constituyentes del único Cristo, será la tarea del siglo V.

V. LA CRISTOLOGÍA DE ÉFESO Y CALCEDONIA

1. **El tránsito al siglo V**

El siglo anterior estuvo centrado en el problema trinitario provocado por el arrianismo, al que responde Nicea, y en el problema de la verdad de la humanidad de Jesús, planteado por el apolinarismo, al que responden los teólogos tanto del área occidental como de Capadocia. Constantinopla lo zanja normativamente al afirmar que «la economía de la carne» supone una humanación completa y perfecta; que Cristo no asume sólo el cuerpo inanimado (ἄψυχον) sino también el νοῦς (inteligencia) y que por tanto no tuvo sólo un alma vegetativa o animal sino humana [191].

Con el siglo IV estamos ante fenómenos históricos nuevos, decisivos para la vida de la Iglesia y para la cristología, como son la invasión de los pueblos bárbaros, la división del *orbis romanus* en dos mitades, la debilitación de Occidente y el peso que adquirirá Constantinopla, menos afectada que Roma por las invasiones. Roma fue conquistada y saqueada por Alarico en el 410, mientras que el Imperio bizantino logró sobrevivir hasta 1453. Las diferencias políticas y culturales de esos dos universos determinan en adelante los problemas teológicos. Oriente estará determinado por las controversias cristológicas (apolinarismo, nestorianismo, monofisismo), mientras que en Occidente comienzan a aparecer los pro-

[191] Los Padres hablan siempre de la necesidad de que Cristo fuera un hombre completo, de su alma «racional y perfecta» y de la «plenitud de su naturaleza», para poder salvar todo el hombre, pero no explicitan la antropología con la que operan. En unos encontramos una comprensión dicotómica (cuerpo y alma) y en otros una comprensión tricotómica (cuerpo, alma y espíritu o *noûs, sensus).* Así San Ireneo, Orígenes, San Ambrosio proponen esta última con referencia a 1 Tes 5,23, pero no de una manera constante. El propio San Pablo utiliza otros esquemas además de éste.

blemas específicos de una antropología cristiana y de una eclesiología católica. San Agustín tiene frente a sí a Pelagio y Juliano de Éclana, a Donato y al maniqueísmo. En cambio cuando reflexiona sobre Cristo o la Trinidad no tiene delante de sí herejes vivos o grupos beligerantes.

En el último decenio del siglo IV desaparecen las grandes figuras de la primera época dorada de la Patrística: San Basilio († 379), San Dámaso († 384), San Cirilo de Jerusalén († 386), San Gregorio de Nacianzo († 389), San Gregorio de Nisa († 394), Diodoro de Tarso († 394), San Ambrosio de Milán († 397). Los primeros decenios del siglo, hasta que estalle la controversia nestoriana en el 428, están centrados en la superación interna del apolinarismo, que pervive hasta el 420, aun cuando ya en la clandestinidad y haciendo pasar las obras de sus representantes bajo nombres respetados como Gregorio el Taumaturgo, el papa Julio de Roma o el propio San Atanasio. Ya vimos cómo por considerarla de este último aceptó el propio Cirilo de Alejandría la polémica fórmula apolinarista: «la única naturaleza encarnada del Dios Logos» [192].

2. La escuela de Antioquía. Teodoro de Mopsuestia

La superación interna del apolinarismo fue realizada ante todo por los grandes capadocios Gregorio de Nisa, Gregorio de Nacianzo, Anfiloquio de Iconio en una primera fase [193], y en una segunda por los representantes de la llamada escuela de Antioquía, que dominaban en el área siria a comienzos del siglo IV. Su iniciador fue Diodoro de Tarso, hombre de gran cultura tanto filosófica y literaria como exegética. Juliano el Apóstata estuvo en Antioquía en el 362-363. Frente a él, que había escrito *Contra los galileos,* Diodoro defendió con energía la divinidad de Jesús «el galileo», siendo reconocido por el emperador como un adversario digno de respeto. Otros miembros cualificados de esta escuela son San Juan Crisóstomo (que más que una reflexión teórica forja fórmulas precisas y extrae la dimensión moral de la cristología), sobre todo Teodoro de Mopsuestia y luego en menor medida Teodoreto de Ciro. Estos tres nombres hay que estudiarlos en su momento y en sus obras auténticas; no a la luz de las controversias posteriores, tras haber sido considerados como precur-

[192] *Epist. ad Iovin.*, en LIETZMANN, o.c., 250-251.

[193] Cf. J. LIÉBAERT, *L'Incarnation...,* 158-164; A. GRILLMEIER, «Cristología capadocia», en *Cristo en la tradición cristiana,* 585-598.

sores del nestorianismo y sufrir la condena del Concilio de Constantinopla en 553 (cuestión de los «Tres Capítulos») [194]

La escuela de Antioquia se caracteriza por una serie de rasgos que la diferencian y a la larga la enfrentarán con el tipo de exégesis, de orientación filosófica y de cristología característica de Alejandría Se ha utilizado la doble expresión *Lógos-sárks,* para indicar el punto de vista central de la cristología alejandrina, y *Lógos-ánthrôpos,* para indicar el punto de vista diferenciador de la cristología antioquena Para la cristología alejandrina la intuición que esta en el punto de partida es la acción del Logos insertándose en el mundo, compartiendo nuestra historia, siendo lo que nosotros somos frágil realidad perecedera (σάρξ) Lo decisivo son la iniciativa divina, que previene al hombre desde la creación misma para acoger al Verbo encarnado, y el hecho histórico de la encarnación del Verbo, que con su divinidad nos diviniza, con su carne santifica a la Iglesia y en la eucaristía nos hace a cada uno partícipes de su inmortalidad El Logos encarnado es el sujeto de todas las afirmaciones y la evidencia de toda la cristologia alejandrina Jn 1,14 es la clave para comprender a Cristo, y el texto guía para dar unidad de sentido a todos los demás textos del NT La encarnación confiere novedad al cristianismo frente a las religiones Desde estos presupuestos la cristología tuvo dificultades para afirmar la plena y perfecta humanidad del hombre Jesus Un hilo une el arrianismo, el apolinarismo y el monofisismo en la acentuación del Logos y en la dificultad para aceptar una humanidad consistente, tanto en su autonomía metafísica como en su dinamismo moral, en el orden de la inteligencia y en el orden de la voluntad

La *cristología antioquena* reacciona frente a esa comprension de Cristo que parece «transformar» a Dios en el hombre y a la vez «disolver» al hombre en Dios, reacciona contra toda idea de unión de Dios en Cristo como κρᾶσις o ἕνωσις [195] Sobre ese fondo hay que

[194] Cf J N D KELLY, *Initiation a la doctrine des Peres de l Eglise* 312-318 (La cristologia de Antioquia), J LIEBAERT, o c , 165-184 (La teologia «Verbo-hombre» despues de las condenaciones del apolinarismo La cristologia de los predicadores), M SIMONETTI, «Diodoro de Tarso», en DPAC I, 601-602, ID , «Teodoro de Mopsuestia», en DPAC II, 2076-2079, F A SULLIVAN, *The Christology of Theodore of Mopsuestia* (Roma 1956), R A NORRIS, *Manhood and Christ* (Oxford 1963), J M LERA, *«Y se hizo hombre » La economia trinitaria en las catequesis de Teodoro de Mopsuestia* (Bilbao 1977)

[195] Las formas extremas y hereticas de tales actitudes son, por ejemplo, el *sinusianismo* de Polemon, que afirmaba la plena consubstancialidad del Logos y de su alma divinizada, o los *aphtartodocetas* (= incorruptibles) —¿discipulos de Julian de Halicarnaso en torno al 363 o eutiquianos del siglo VI?—, quienes afirmaban que el cuerpo de Cristo era incorruptible y que no habia sufrido en la cruz

entender al cabeza de los antıoquenos, Teodoro de Mopsuestıa, que se propone justamente recuperar una crıstología donde el hombre Jesús tenga su pleno lugar y mantenga entera su humana verdad La dıferencıa de sensıbılıdad espırıtual y de métodos que los separan de los alejandrınos es grande. La exégesıs antıoquena es lıteral e hıstórıca, se orıenta, sobre todo, por los evangelıos sınóptıcos, desdeña la lectura tıpológıca o alegórıca del AT respecto del cual muestra la ruptura que el NT supone, mınımıza la presencıa de Crısto en aquél, acentuando su condıcıón de hombre concreto, de judío partıcular en lugar y tıempo Sus textos bíblıcos de referencıa para comprender la encarnacıón son aquellos que hablan de Jesús como templo (Jn 2,21), en los que se dıce que el Verbo habıtó entre nosotros (Jn 1,14b), o que en él habıta toda la plenıtud de la dıvınıdad corporalmente (Col 2,9) Sı los alejandrınos subrayan el σαρκωθέντα en el Símbolo de Nıcea, ellos en cambıo subrayan el ἐνανθρωπήσαντα, es decır, humanacıón frente a encarnacıón Teodoro ve al AT como un cıclo hıstórıco separado tanto del polıteísmo como de la comprensıón crıstıana de la Trınıdad, lo lee exclusıvamente desde sí mısmo y es el prımero que, al ınterpretar el Cantar de los Cantares, nıega que el esposo y la esposa sean *typoı* de Crısto y de la Iglesıa, ıdentıficándolos sın más con Salomón y una prıncesa egıpcıa [196] La escuela alejandrına en cambıo practıca una exégesıs de naturaleza menos lıteralısta, cuenta con el sentıdo espırıtual, típıco o alegórıco del AT, ve la prımera fase de la revelacıón en el pueblo elegıdo en contınuıdad con Crısto y la Iglesıa El Verbo no aparece por prımera vez en Crısto sıno que ha ıdo tenıendo venıdas sucesıvas y es ınherente a todos los *lógoı* anterıores La antropología a su vez es dıferente, ya que mıentras los antıoquenos se orıentan por Arıstoteles, los alejandrınos contınúan la tradıcıón de Platón, Plotıno y Orígenes [197]

Sobre ese fondo hay que ınterpretar prımero a Teodoro y luego a Nestorıo El prımero parte de una alergıa frente al apolınarısmo y se remıte a la tradıcıón para combatırlo

> «Nuestros bıenaventurados Padres nos pusıeron en guardıa contra todo esto cuando dıcen "Se encarno y se hızo hombre", a fin de que creamos que el que fue asumıdo y en quıen moro el Verbo de Dıos es

[196] Cf M D SIMONETTI, *Notte sull esegesı veterotestamentarıa dı Teodoro de Mopsuestıa* en VetChr 14 (1977) 69-102, ID , *Lettera e/o allegorıa Un contrıbuto alla storıa dell esegesı patrıstıca* (Roma 1985), ID , *Profilo storıco dell esegesı patrıstıca* (Roma 1981)

[197] Aunque no todos estan de acuerdo, es ya usual caracterızar y contraponer estas dos crıstologıas como crıstologıa del *Logos-sarks* (lınea alejandrına) y crıstologıa del *Logos-anthrôpos* (lınea antıoquena) Cf R V SELLERS, *Two Ancıent Chrıstologıes* (London 1940), A GRILLMEIER, «En vısperas de Efeso», o c , 659-693

> un hombre perfecto, perfecto en todo según la naturaleza humana, compuesto de cuerpo mortal y de alma inteligente, porque fue por el hombre y por su salvación por lo que descendió del cielo» [198].

Él valora, por tanto, al máximo la humanidad asumida y su capacidad de obrar de forma autónoma. Esta humanidad es un sujeto con plenitud ontológica y dinámica. Esto constituirá el problema clave en adelante. ¿Cómo se unen esa humanidad completa y el Verbo para constituir al hombre Jesús? Teodoro tiene tres obras claves a las que hay que referirse: *De incarnatione, Contra Apollinarem* y *Homilías catequéticas.* En ellas aparecen constantemente estas fórmulas: el Verbo se ha encarnado asumiendo un hombre; ha habitado en una naturaleza humana; se ha revestido del hombre Jesús. Frente a la cristología alejandrina, que habla de «unión» o incluso de «mezcla», él se opone a esta terminología hablando siempre de «asumpción». *Su terminología más querida es: «el que asumió» y «el asumido». El que asumió era Dios y el asumido era el hombre. De ahí la fórmula que llegará hasta nuestros días: «cristología del homo assumptus».* También aquí la motivación para esta afirmación es soteriológica, pero invirtiendo la objeción de Apolinar. Frente a éste afirma que es esencial que el Logos haya asumido un alma, porque el pecado sólo ha sido vencido si lo ha vencido su voluntad libre de hombre, santificado por el Espíritu y preservado de toda falta por su unión al Verbo.

Insiste en la diferenciación del Hijo de David y del Hijo de Dios, de la naturaleza humana y de la naturaleza divina.

> «De esta manera los santos Libros nos enseñan la diferencia de las dos naturalezas, y así tenemos que aprender necesariamente quién es el que asumió y quién es el que fue asumido. El que asumió es la naturaleza divina que hizo por nosotros todas las cosas, mientras que el otro es la naturaleza humana, que fue asumida en favor de todos nosotros por aquel que es la causa de todas las cosas. Ésta es una unión inefable y eternamente indisoluble» [199].

Sin embargo, no afirma que haya dos sujetos, dos hijos:

> «Aun cuando digamos dos naturalezas, no por eso nos vemos obligados a decir dos Señores, dos Hijos; esto sería de una candidez superlativa. Todos aquellos que bajo un aspecto son dos y bajo otro aspecto son uno, la unión que de ellos hace uno no destruye la distinción de naturalezas, ni la distinción de naturalezas se opone a que sea uno» [200].

[198] *Hom. cat.* 5,15.17.
[199] Ibid. 8,10.
[200] Ibid. 8,13. «No fue sólo Dios ni sólo hombre, sino que es en verdad, por naturaleza, "en los dos", Dios y también hombre. Es Dios Verbo el que asumió, pero es

Ha aceptado que el hombre-Dios forma una unidad, que es un único sujeto de atribución, incluso encontramos la idea de unión según las hipóstasis y una real comunicación de propiedades: «Aun cuando es evidente que la divinidad no puede padecer, sin embargo por la unión son una cosa; por consiguiente, aun cuando fuera uno el que padeciera, sin embargo todo es atribuido a la divinidad»[201]. *La gran cuestión surge a la hora de explicitar el modo de la unión. Mientras que Alejandría inclina a pensarla como unión-fusión-identificación, Antioquía inclina a pensarla como reunión-habitación-relación-cooperación.* Las palabras griegas que explicitan esta diferencia son ἕνωσις y συνάφεια. Él las utiliza para decir que las dos naturalezas se unen para formar un solo prósopon, una «persona común». Los términos todavía son fluidos. Él preferirá decir que las dos naturalezas forman un solo πρόσωπον. Esta palabra significaba en su origen, faz, máscara, papel, figura, sujeto, personaje que se representa en el teatro. Nunca dice Teodoro que haya dos *prósôpa* en Cristo antes de la unión. Ahora bien, cuando se trata de explicitar la naturaleza de la unión, distingue tres formas: unión por esencia (κατ' οὐσίαν), unión por energía (κατ' ἐνεργείαν), unión por benevolencia (κατ' εὐδοκίαν). Él se inclina por esta última, que viene a decir que es unión por gracia. Con ello pone a Cristo en la cercanía de los santos, de los hombres movidos o santificados por el Espíritu, aun cuando la considera superior a la unión moral de Dios con un hombre inspirado, porque es permanente[202]. Algunas de sus fórmulas anticipan las de Calcedonia: la indivisibilidad de la persona y la no confusión de las naturalezas. La teología le ha reconocido el mérito de haber sido el primero en proponer la fórmula que adoptará la Iglesia después: «dos naturalezas y una persona o hipóstasis», aunque haya considerado insuficiente la manera en que precisa la relación entre ellas[203]. Así aparecen los puntos débiles de su teología:

1. La oposición que establece entre el Verbo y el hombre; entre Dios y el templo en el que habita; entre el que asume y lo asumido; entre el que se reviste de una humanidad y la humanidad revestida. Esta diferencia en el único Jesús terminará luego convirtiéndose en

hombre el que fue asumido. Y el que es forma de Dios asumió la de esclavo, y la forma de esclavo no es la forma de Dios. En la forma de Dios es el que por naturaleza es Dios, el que asumió la forma de esclavo; pero la forma de esclavo es el que por naturaleza es hombre, *que fue asumido por nuestra salvación*». Ibid. 8,1.

[201] *In Ioh. evang.* 8,16.

[202] Cf. *Hom cat.* 8,7.

[203] «El resultado de la unión no es una confusión de las naturalezas ni una división insostenible de la persona. Debemos pensar que las naturalezas permanecen sin confundirse y reconocer que la persona es indivisible». Ibid. 3,10. «El prósopon es único». *De incarnatione* 5,11.

escisión, hasta el punto de contraponer el hombre Jesús dialogando o refiriéndose a Dios al margen del Hijo.

2. Su manera de concebir la relación de las naturalezas «conjuntas» más que unidas, y haciendo al Espíritu Santo el instrumento de esta unión, lo que inclina a concebirla como una forma de adopcionismo, elección o santificación por el Espíritu de un hombre que ya preexistía a la unión.

3. La divinidad y la humanidad están yuxtapuestas y su unidad se la otorga la «persona común», pero no aparece con claridad si tal persona común es la persona del Verbo o el producto del encuentro entre el Verbo y un hombre.

Todo esto no significa que Teodoro tuviera una cristología herética. Aún estamos en el camino de una clarificación de la unión y del único sujeto personal que la constituye y no sólo que es resultado de ella [204]. Situado en su momento y contexto es el autor que más contribuyó al progreso de la cristología entre Constantinopla y Éfeso, preparando la fórmula de Calcedonia [205].

3. Nestorio. Θεοτόκος: la conexión entre mariología y cristología

En Nestorio encontramos la expresión límite de la cristología antioquena con su preocupación por salvaguardar la integridad de la naturaleza humana de Cristo, su autonomía y libertad, frente a la comprensión alejandrina que parecía reducirla a instrumento del Verbo, sin consistencia propia. Su preocupación se explicita al distinguir las propiedades de las dos naturalezas, sin preocuparse tanto de explicar el modo de la unión, de forma que el sujeto resultante no sea la superposición de dos órdenes que, por estar completos en sí mismos, no

[204] Cf. J. LIFBAERT, o.c., 169; A. GRILLMEIER, o.c., 688-689, lo niega.

[205] Después de enumerar los puntos débiles de su cristología, J. D. N. KELLY, o.c., 318, concluye: «Lo que le falta a su pensamiento como a toda la teología antioquena de su época, es una metafísica claramente elaborada de la personalidad, de manera especial *no ha percibido la diferencia entre naturaleza y persona.* Pero una vez dicho esto sería cometer un anacronismo tachar de herejía a Teodoro por semejantes razones. En su tiempo la cristología está a la búsqueda de esta distinción y sería injusto esperar de él una solución definitiva que la escuela de Alejandría tampoco estaba en situación de aportar». «Con Teodoro el debate sobre la interpretación de la persona de Cristo, dada por el arrianismo y el apolinarismo, tuvo un contrapunto estimulante. La cristología del *Logos-anthropos* aparece ahora en una clara contraposición a la cristología del *Logos-sarks*. No se trata de fórmulas, sino de dar con la interpretación justa de la relación entre Dios y el mundo a la luz de la fe de la Iglesia en la encarnación y redención por medio de Jesucristo». A. GRILLMEIER, o.c., 689-690.

puedan realmente constituir una unidad de ser y de acción. Nestorio, discípulo de Teodoro de Mopsuestia y sacerdote de Antioquía, fue consagrado obispo de Constantinopla en el 428. Hombre de talante riguroso y radical, tanto en el orden lógico como en el moral. En su predicación fue especialmente sensible a la exactitud verbal y a la precisión conceptual. Llevado de su distinción tan clara entre las propiedades divinas y humanas en Cristo, negó la posibilidad de que Dios naciera, padeciera y muriera. Otra vez se repetía el escándalo: ¿era posible reconocer a Dios gestándose en las entrañas de una mujer, naciendo en la debilidad absoluta, estando a merced de una situación humana que puede hacer todo con él, hacerle perecer o deshacerse de él? Esta reflexión teórica tomó tintes prácticos cuando aplicó la reflexión a la mariología. En su predicación rechazó como desacertada la invocación de María como *Theotókos* (= madre de Dios), expresión que aparece con la antífona *Sub tuum praesidium* (Bajo tu amparo nos acogemos...) en Egipto ya en el siglo III [206]. Con una división tan radical de las naturalezas y sin atención a la unidad personal, en rigor Nestorio no podía llamar a María madre de Dios, sino sólo madre de la naturaleza humana, no madre del Logos sino madre de Cristo. Por eso el título apropiado sería *Christotókos,* madre de Cristo, y en el mejor de los casos *Theodóchos* (θεός = Dios; δέχομαι = acoger, recibir, aceptar), receptora de Dios.

Su predicación produjo la reacción popular y la de los obispos, incluido el de Roma, Celestino I. El pueblo pone carteles en las puertas de las iglesias y Eusebio de Dorilea compara a Nestorio con Pablo de Samosata, condenado en el Concilio de Antioquía (268), por hacer de Cristo un mero hombre. Si la acusación hecha a todas las herejías cristológicas del siglo II (ebionitas, adopcionistas, docetas, gnósticos) era que «disolvían» (λύει τόν 'Ιησοῦν, dice una variante oriental de 1 Jn 4,3), la acusación a esta nueva forma de adopcionismo era que «dividía» en dos a Cristo; que negaba su unidad personal. Proclo, segundo sucesor de Nestorio en Constantinopla, predica allí contra él, poniendo de manifiesto el último fondo de la controversia: «No predicamos un hombre divinizado sino un Dios hecho carne». Ésta es la pregunta clave: lo que encontramos en Cristo, ¿es una gesta de ejemplaridad moral, de santificación por el Espíritu de un hombre encargado con una misión, que surge de abajo y asciende, o por el contrario es una gesta de Dios, que desciende, es con noso-

[206] Cf F MERCENIER, «L'antiphone mariale grecque la plus ancienne (Papiro Rylands n 47)», en *Le Muséon* 52 (1939) 229-235; ID , «La plus ancienne prière a la S. Vierge. le *Sub tuum praesidium»,* en *Les questions paroissiales et liturgiques* 24 (1940) 33-36; J. AUER, *Unter deinem Schutz und Schirm Das älteste Mariengebet der Kirche* (Regensburg 1988).

tros y habita en el mundo siendo hombre? Es, en cristología, el mismo planteamiento que hará en Occidente San Agustín frente a la antropología de Pelagio [207].

4. San Cirilo de Alejandría y el Concilio de Éfeso

A Nestorio se opuso directamente San Cirilo, iniciándose una correspondencia primero entre ambos y luego con el papa Celestino de Roma. En esta polémica dogmática se mezclaron otros motivos: la rivalidad de sedes patriarcales y la animadversión personal, actuándose con violencia hasta en el mismo Concilio de Éfeso. Cirilo decidió su inauguración sin esperar a los obispos orientales, que defendían a Nestorio. Hasta hoy sigue abierta la discusión sobre el verdadero pensamiento de Teodoro y Nestorio [208]. ¿Era la suya una cristología deficiente pero en camino hacia la clarificación definitiva, o era una cristología positivamente herética, por negadora de aspectos esenciales de la fe apostólica? ¿Le hizo justicia el Concilio o cometió un gran escándalo? Se ha dicho que «nunca como en el caso presente fue tanta la interferencia de la política y de las cuestiones personales en las cuestiones doctrinales» [209]. El Concilio de Éfeso es el golpe de péndulo frente a una cristología antioquena extrema que se centra en el hombre Jesús, al que atribuye un dinamismo autónomo y que es asumido por el Verbo que viene a habitar en él. En Antioquía la redención es vista como acción de la libertad humana y mérito del hombre Jesús, que unido a todos nosotros se presenta ante Dios. El sacerdocio y mediación de Cristo son vistos en perspectiva ascendente, como una gesta del *homo assumptus* [210].

[207] Cf I SCIPIONE, *Nestorio e il Concilio di Efeso* (Milano 1974), J D N KELLY, o c., 321-328 A GRILLMEIER, o c , 699-734

[208] Al negar una palabra clave para la fe ortodoxa en la encarnación *(Theotókos)* y con ello poner en peligro el kerigma esencial de la fe, Nestorio provocó un «escándalo ecuménico», que el Concilio intenta reparar Otra es la cuestión de si éste no distinguió entre la intención profunda de Nestorio y la terminología con la que la expresaba ¿Fue Nestorio realmente nestoriano en el sentido técnico que esta palabra tuvo después? Cf. A. GRILLMEIER, «Das Scandalum oecumenicum des Nestorius in kirchlichdogmatischer und theologiegeschichtlicher Sicht», en *Mit ihm und in ihm* , 245-282.

[209] J D N KELLY, o.c , 361

[210] En el tema del sacerdocio de Cristo se diferencian claramente las tres líneas teológicas de este momento. La latina con San León ve el fundamento de la mediación en la unión personal del Logos con la naturaleza humana No es sacerdote ni el Logos, como quería Alejandría, ni el *assumptus homo,* como quería Antioquía, sino el Verbo encarnado Cf R A. GREER, *The Captain of our salvation A Study in the patristic Exegesis of Hebrews* (Tubingen 1973) 305-355

La cristología del Concilio de Éfeso, que es la de San Cirilo de Alejandría, significa una inversión de las perspectivas de Nestorio. Su punto de partida es el Verbo encarnado; su forma de pensar la unión es la categoría de unión hipostática (ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν); su manera de pensar la eucaristía, la Iglesia y la salvación tiene como fundamento común la deificación. Ésta es resultante de la igualdad de naturaleza y de la comunión de destino entre Dios y el hombre, haciendo él suya nuestra situación y nosotros haciendo nuestra su condición. En esta comprensión van más íntimamente unidas cristología, eclesiología y soteriología [211]. Justamente porque es un vuelco de perspectivas por contraposición con Nestorio la cristología ciriliana asumida por el Concilio de Éfeso tiene unas aristas que primero limará el propio Concilio y luego reequilibrará la *Fórmula de Unión* (433) entre antioquenos y alejandrinos, firmada por Juan de Antioquía y Cirilo. Sólo encontrará su equilibrio final en Calcedonia, que unifica en un esquema más amplio un diofisismo antioqueno con la unidad hipostática reclamada por los alejandrinos, superando la ambigüedad del término *prósôpon* al identificarlo con *hypóstasis,* y al contraponer *ousía* a *hypóstasis.* De esta forma se logrará un sentido unívoco para el término hipóstasis en sentido trinitario y cristológico, ya que, aun cuando funcionen en sentido diverso, en ambos casos existe la contraposición: naturaleza (φύσις)-persona (ὑπόστασις) [212].

[211] «Apolinar de Laodicea transfiere el término *hypostasis* a la cristología para designar la realidad única de Cristo y con este sentido se impuso por obra de Cirilo de Alejandría Aclarada su distinción respecto del término *natura* pasó a la definición de Calcedonia (451) En las discusiones posteriores, que tenían que tener en cuenta la posición de Nestorio, quien sostenía que las dos naturalezas tenían que ser hipostáticas, es decir individuales, los teólogos bizantinos perfilaron ulteriormente la noción de *hypostasis* poniendo de relieve junto con el aspecto de individualización el aspecto de subsistencia, haciendo así posible un empleo unívoco del termino tanto en la teología trinitaria como en la cristología» B STUDER, «Hypostasis», en DPAC I, 1072

[212] Textos. *Deux dialogues christologiques* Ed de G M de Durand (SC 97, Paris 1964), *¿Por qué Cristo es uno?* Ed de L LEONE. Trad de S García-Jalón (Madrid [2]1998) Cf H DU MANOIR, *Dogme et Spiritualité chez Cyrille d'Alexandrie* (Paris 1944), H CHADWICK, «Eucharist and Christology in the Nestorian Controversy», en JThSNS 2 (1951) 145-165, A HOUSSIAU, «Incarnation et communion selon les Pères grecs», en *Irénikon* 45 (1972) 457-468, E GREMEDHIN, *Life-giving blessing An Inquiry into the Eucharist Doctrine of Cyril of Alexandria* (Uppsala 1977), M O BOULNOIS NANTES, «Die Eucharistie, Mysterium der Einigung bei Cyrill von Alexandrien Die Modelle der trinitarischen und christologischen Einigung», en ThQ 4 (1998) 294-310, B MEUNIER, *Le Christ de Cyrille d'Alexandrie L'humanité, le salut et la question monophysite* (Paris 1997)

El Concilio de Éfeso, convocado a petición de Nestorio por el emperador Teodosio II, fue para el dogma cristológico lo que Nicea para el dogma trinitario. La convocatoria hecha en noviembre del 430 cita a los obispos en Éfeso para la fiesta de Pentecostés, que ese año caía el 7 de junio. Fueron invitados todos los metropolitas, también San Agustín que ya había muerto el 28 de agosto de ese mismo año. El obispo de Roma Celestino envía como legados a dos obispos y un sacerdote. El objetivo del Concilio era clarificar los disturbios provocados por las afirmaciones de Nestorio, que reconoce a María como madre de Cristo pero no como madre de Dios. Estamos en una fase nueva de la clarificación cristológica, ya que Nestorio parte de la oposición al arrianismo, confesando al Verbo como consustancial al Padre, pero a la vez estableciendo una diferencia entre él y el hombre asumido, sin clarificar la unión que se da entre ellos y sin afirmar una unidad de sujeto, que permita aplicarle tanto las afirmaciones divinas de majestad como las humanas de sufrimiento (comunicación de idiomas). Como todos los antioquenos, Nestorio reclamaba que las dos naturalezas de Cristo tenían que ser hipostáticas, y habla de un «prósopon», de «persona común».

San Cirilo convoca el concilio en la Iglesia de Éfeso, dedicada a María, el 22 de junio, cuando aún no habían llegado los obispos orientales, que en su gran mayoría eran favorables a Nestorio y compartían la cristología antioquena, mientras que los que estaban presentes eran favorables a Cirilo. A partir de este instante la cuestión doctrinal se convierte a la vez en un choque de dos sedes (Constantinopla y Alejandría) y de dos personas (Nestorio y Cirilo). La primera sesión fue la decisiva. En ella se recitó el Símbolo niceno, se presentó el material de la controversia y se leyó la segunda carta de San Cirilo dirigida a Nestorio explicando el Símbolo de Nicea. A continuación se pide una votación sobre si la carta de San Cirilo es conforme a la fe de Nicea, mientras que se afirma que la carta de Nestorio, que no había querido acudir al concilio, no es conforme a la fe de Nicea y se le echa en cara su predicación sobre Cristo y sobre María. Se leen a continuación la carta del papa Celestino y la tercera carta de San Cirilo, pero no se realiza una votación sobre ninguna de ellas. Se lee también un florilegio de textos patrísticos, con lo cual aparece un aspecto nuevo del método dogmático, ya que se apela no sólo a la Sagrada Escritura y al Concilio de Nicea sino también a la tradición de los Padres. Cuando el 24 de junio llegaron los obispos orientales con Juan de Antioquía a la cabeza, denuncian los peligros de apolinarismo presente en los anatematismos de San Cirilo, condenándolo a él y a los cabezas de su grupo. Entretanto llegaron los delegados del papa Celestino, que tenían órdenes de apoyar la línea de Cirilo. En las sesiones del 10 y 11 de julio, los delegados romanos dieron el visto bueno a las decisiones to-

madas contra Nestorio, que el día 11 es destituido. Se envía una embajada a Juan de Antioquía, que se niega a venir y es excomulgado. El emperador decide encarcelar a Nestorio, Cirilo y Memnón de Éfeso, pero no a Juan de Antioquía.

Éfeso no quiere ofrecer una fórmula nueva sino hacer una interpretación auténtica de Nicea, aprobando la carta de San Cirilo [213]. Ésta es presentada a su vez a la luz de los anatematismos, que van como anexos al texto pero no tienen la misma autoridad. Prohíben que nadie componga otro símbolo distinto de la fe de Nicea, definida por los Padres que fueron congregados en el Espíritu Santo. El contenido de la carta de San Cirilo es una inversión de las afirmaciones fundamentales de Nestorio. Ante todo rechaza la acusación de que los alejandrinos comprendieran la encarnación como transformación del Verbo ni en la carne ni en un hombre completo. Hablan de unión según la hipóstasis y de que el Verbo se hizo hombre completo. Esta unión es de tal naturaleza que desborda la capacidad de comprensión del hombre. A la vez diferencian esa manera de comprender la unión de la que proponen los antioquenos: no se realiza por la asumpción de un πρόσωπον (personaje, sujeto) ni tampoco por un acto de benevolencia de Dios respecto de un hombre ya existente (κατὰ θέλησιν, κατ' εὐδοκίαν). Si son dos las naturalezas que se unen, sin embargo el sujeto de la unión es un único Cristo e Hijo: «εἷς δὲ ἐξ ἀμφοῖν Χριστὸς καὶ 'Υιός» (DS 250). No hay supresión de las naturalezas por la unión, sino que la divinidad y la humanidad convergen dándonos un único Señor y Cristo. *Desde esta afirmación del único Hijo y la simultánea negación de la existencia de un hombre corriente sobre el que descendiera el Verbo, se concluye la afirmación de la Theotókos.* Evidentemente María no es madre de Dios porque él comience a existir naciendo de ella, ni porque María dé en cuanto creatura origen a su Creador, que sería puro panteísmo o politeísmo, sino que el Verbo toma de las entrañas de María el principio de su ser encarnativo. De ella el Espíritu Santo formó su cuerpo animado por un alma racional al que el Logos se unió según la hipóstasis. Por ello el Logos engendrado según la carne es Hijo de María, ya que ella ha concurrido al nacimiento de Jesús con la misma colaboración que cualquier mujer al nacimiento de su hijo. Éste que tenía una forma eterna de existencia (ἄσαρκος) comenzó a tener una forma humana y temporal (ἔνσαρκος), prolongando aquélla en ésta. A partir de ese instante comenzarán a aparecer una serie de afirmaciones simétricas: Cristo es hijo del Padre en la eternidad e hijo de María en el tiem-

[213] Cf. texto de la carta de San Cirilo en DS 250-251; T. CAMELOT, *Éfeso y Calcedonia* (Vitoria 1971); N. P. TANNER (ed.), o.c., 40-44.

po, es engendrado por él y consustancial con él a la vez que engendrado por María y consustancial con ella. Es imagen perfecta del Padre y se parece físicamente a su madre. Dos son las generaciones de Cristo, en diferencia pero en continuidad, fundándose la humana en la divina y prolongando la humana a la divina, a la vez que siendo aquélla el fundamento para conocer a ésta.

5. Los *Anatematismos* o los límites de la cristología ciriliana

Junto a la cristología normativa del Concilio, los anatematismos reflejan la cristología ciriliana en su expresión más radical, contrapuesta a la línea antioquena [214]. Aquí aparecen las categorías sistemáticas, más precisas en un sentido y más ambiguas en otro. Mientras que la carta tenía carácter ante todo kerigmático, los anatematismos son un tratado teológico, de mayor rigor pero de menor normatividad. El punto de partida es el «Emmanuel». En Cristo tenemos a Dios en verdad con nosotros, no a un hombre teóforo (= portador de Dios). Para evitar toda dualidad de sujetos establece una «unión física» (ἕνωσιν φυσικήν) (DS 254), fórmula que luego tendrá que corregir porque era fuente permanente de malentendidos, resultando inaceptable para los antioquenos. Las palabras remiten a contextos filosóficos y a una tradición eclesial que les confieren sentidos distintos: para Cirilo «unión física» quiere decir *unión concreta* que constituye a un sujeto, mientras que para los antioquenos sugiere que se trata de una *transformación* de la naturaleza humana en la divina. Las metáforas usadas en cada campo dan idea de esa diversidad: los alejandrinos ven la unión del Logos con la naturaleza humana como la gota de agua que cae al mar, como el hierro incandescente que ya no permite distinguirlo del fuego, mientras que los antioquenos ven esa unión como la que tienen un hombre y el templo en el que mora, como un vestido que recubre al hombre formando unidad con él. Los anatematismos muestran lo que es la cristología de Cirilo, opuesta y simétrica a la de Nestorio. Éste, depuesto y finalmente desterrado a Egipto, escribirá en su defensa el *Libro de Heráclides* y, tras conocer las resoluciones de Calcedonia, siguió manteniendo la ortodoxia de su postura.

La forma del desarrollo del Concilio y la violencia de la situación, concluida en ruptura y excomunión mutua, hizo que la corriente oriental se opusiera a las decisiones de Éfeso, por pensar que

[214] Cf. DS 252-263. Sobre su historia, valor y límites, cf. L. R. WICKHAM, «Cyrill von Alexandrien», en ThQ 4 (1998) 257-271; D. BERTRAND, «Der Anathematismus XII im Glauben des Cyrill von Alexandrien», en ibid., 311-326.

orientaban hacia el monofisismo. La *Fórmula de unión* (433) elaborada por Teodoreto de Ciro y firmada por los cabezas de las dos escuelas, Juan de Antioquía y Cirilo de Alejandría, superaba las dificultades. Los orientales aceptaban la destitución de Nestorio, la designación de la Virgen como *Theotókos,* y la comunicación de idiomas, mientras que San Cirilo retiraba los anatematismos, aceptando una fórmula que sería decisiva en el futuro: Cristo es «consustancial al Padre según la divinidad y consustancial con nosotros por razón de la humanidad» (DS 272). Se matizaba la expresión «unión según la hipóstasis» y se conjugaban las dos expresiones tradicionalmente contrapuestas: *sárkôsis* y *enanthrópêsis.* Una nueva fórmula presente en el texto encenderá la controversia en la fase nueva: *el diofisismo* [215]. «Porque la unión se hizo de dos naturalezas, por eso confesamos a un único Cristo, a un único Hijo, a un único Señor» [216]. Quedaba todavía otra fórmula preocupante para los alejandrinos: «Por esta noción de la unión sin confusión confesamos a la santa Virgen por madre de Dios, porque Dios Verbo se encarnó e hizo hombre y unió a sí mismo, desde el instante de su concepción, el templo que había asumido de ella (ληφθέντα ναόν)» (DS 272).

6. Eutiques y la cristología de Calcedonia: Cristo ὁμοούσιος τῷ πατρί y ὁμοούσιος ἡμῖν

Eutiques rechazaba la permanencia de las dos naturalezas en Cristo después de la unión. Teodosio II convocó un sínodo en Éfeso para el 449 con la intención de superar las rivalidades entre monofisitas y diofisitas. Delegó la presidencia en Dióscoro de Alejandría, que prohibió la presencia de Teodoreto de Ciro, el exponente más significativo del diofisismo, y no aceptó leer las cartas del papa León a Flaviano, obispo de Constantinopla *(Tomus ad Flavianum).* Por el contrario levantó la condena a Eutiques, condenando la doctrina que afirmaba una naturaleza divina y otra humana en Cristo después de la unión, a la vez que pedía la condenación de Flaviano, acusador de Eutiques. Se condenó a Ibas de Edesa y Teodoreto de Ciro, eliminando así a los representantes de Antioquía, a la vez que hacía leer y aprobar los anatematismos de San Cirilo. Este concilio fue rechazado por el Papa, no fue recibido en la Iglesia y fue designado como el *latrocinio de Éfe-*

[215] «La controversia arriana, en la que se desarrollaba el concepto de generación divina, indujo a la elaboración más avanzada de las dos naturalezas, fundadas en dos nacimientos, el eterno en Dios y el temporal en María, correspondientes a las dos consustancialidades: DS 271s; 298s; 301s». B. STUDER, «Diofisismo», en DPAC I, 602.

[216] DS 272.

so[217]. Pero tuvo un efecto positivo: por su violencia y radicalidad obligó a una ulterior clarificación de las dos posturas contrapuestas. Esto tendrá lugar de manera normativa en Calcedonia.

Este concilio fue convocado por el emperador Marciano el 14 de mayo del 451, primero para Nicea y luego para Calcedonia, barriada de Constantinopla desde donde el emperador podía seguir de cerca su desarrollo[218]. Asistieron 500 obispos, los representantes del emperador y una delegación de San León Magno presidida por Lascasino de Lilibeo, nombrado presidente de la asamblea a instancia de aquél. Se extiende del 8 al 25 de octubre en cinco sesiones. En primer lugar se leen y revisan las actas del «latrocinio de Éfeso», con la rehabilitación de Flaviano y la propuesta de deposición de Dióscoro. En la tercera sesión del 10 de octubre se pidió una fórmula de fe, pero la propuesta chocó con el rechazo de los representantes del Papa que había manifestado el deseo de que no se entrase en ello y con el Concilio de Éfeso (431) que había prohibido el uso de cualquier otra fórmula que no fuera la de Nicea (cf. DS 265). Como trabajo previo para ese nuevo texto se leen las cartas de San Cirilo a Nestorio (no en cambio los anatematismos), la carta de Juan de Antioquía y el *Tomus ad Flavianum* de León Magno. Luego viene la fórmula de fe, fruto de una primera redacción, probablemente de Basilio de Seleucia, y de una ulterior[219]. Ésta se abre con una larga introducción que justifica la nueva definición, pese a que debería ser suficiente la fe de los 318 Padres (Nicea) y de los 150 Padres (Constantinopla). Sólo urgidos por la herejía y renuentes a añadir nuevas explicitaciones se deciden a proponer la nueva fórmula. Se lee el Símbolo niceno-constantinopolitano, que a partir de aquí recibe su espaldarazo ecuménico, adhiriéndose a las dos cartas de Cirilo y al tomo de León a Flaviano. Sigue la nueva definición y se concluye con los anatematismos, que tienen la función de excomunión para quienes enseñen otra fe distinta de la del Concilio. En presencia de Marciano el texto final fue promulgado solemnemente. Se le aclamó a él y a su esposa como las antorchas de la fe: «Marciano nuevo Constantino, Pulqueria nueva Elena»[220].

[217] Cf. M. SIMONETTI, «Éfeso. II. Concilios», en DPAC I, 684-685.

[218] Cf. A. GRILLMEIER, o.c., 821-847; A. GRILLMEIER-H. BACHT (Hg.), *Das Konzil von Chalkedon* I-III (Würzburg 1951-1954); V. SELLERS, *The Council of Chalcedon. A historical and doctrinal Survey* (London 1953); T. CAMELOT, *Éfeso y Calcedonia* (Vitoria 1971); L. R. WICKHAM, «Chalkedon», en ThQ 7 (1981) 668-675; S. O. HORN, *Petrou Kathedra. Der Bischof von Rom und die Synoden von Ephesus und Chalkedon* (Paderborn 1982); G. ALBERIGO (ed.), *Historia de los concilios ecuménicos* (Salamanca 1993), con bibliografía.

[219] Cf. A. DE HALLEUX, «La définition christologique à Chalcédoine», en RTL 7 (1976) 3-23; 155-170. ID., «Le Concile de Chalcédoine», en RSR (1993) 3-18.

[220] H. I. MARROU, *Nueva historia de la Iglesia,* I (Madrid 1964) 387.

La fórmula calcedonense no se explica sin todos los avatares que han tenido lugar a partir del momento en que estalla la controversia entre Nestorio y San Cirilo (428), el Concilio de Éfeso (431), la *Fórmula de unión* (433), el «latrocinio de Éfeso» (449) y la radicalización monofisita de Eutiques. Éste significará para el Concilio de Calcedonia lo que Nestorio había significado para el de Éfeso pero desde el punto de vista opuesto: la radicalización de una cristología unitaria, ciriliana, centrada en la categoría de encarnación, que veía la historia salvífica sólo como gesta de Dios en perspectiva descendente, que a su vez acentuaba la salvación como divinización y centraba el misterio de la encarnación en la iniciativa y acción divinas. El entusiasmo por acentuar esa primacía divina, no dejaba espacio para una real humanidad en Jesús, con su acción, dinamismo y libertad propios. Eutiques obligó a los Padres y teólogos a pensar la consustancialidad de Cristo con nosotros junto a su consustancialidad con Dios, es decir su humanidad junto a su divinidad y la forma como se conjugaba su condición divina con su realidad histórica [221].

7. **Las tres tradiciones teológicas que convergen en Calcedonia**

En Calcedonia desembocan tres grandes tradiciones y líneas cristológicas, cada cual con sus acentos, intereses y primacías: la alejandrina-ciriliana, la antioquena-nestoriana y la occidental-latina [222]. Esta última tiene detrás la tradición de los grandes maestros del lenguaje teológico: la claridad jurídica de Tertuliano; la sencilla riqueza de San Ambrosio, que todavía retiene en su pensamiento acentos e ideas de la teología oriental conjugadas con la precisión latina [223]; San Hilario, que comprende la encarnación no como pérdida de Dios al hacerse hombre, sino como la suprema ganancia y máxima perfección posible del hombre [224]; San Jerónimo [225]; y sobre todo San

[221] Cf. L. R. WICKHAM, «Eutiches/Eutichianischer Streit», en TRE 10 (1982) 558-565.

[222] Cf. B. STUDER, *Dios salvador...,* 293-310.

[223] Cf. A. GRILLMEIER, *Cristo en la tradición cristiana,* 646-647.

[224] S. HILARIO, «Ut non defectio Dei ad hominem sit, sed hominis profectus ad Deum sit». *De Trinitate* X, 7 (BAC p.481; PL 10,348A). Cf. L. LADARIA, *La cristología de Hilario de Poitiers* (Roma 1989).

[225] Cf. A. GRILLMEIER, «La contribución de Occidente», en o.c., 629-658. En su comentario al salmo 108 tiene una página admirable sobre la perfección de la humanidad de Jesús (sentidos, pasiones y libídines del cuerpo, alma) como condición de la redención de nuestro ser entero. Quien piensa que para honrar al Señor le debe negar su participación en nuestra humanidad le inflige una ofensa *(Dum volunt glorificare*

Agustín [226] Las preocupaciones centrales de éste han estado situadas en otros puntos frente al maniqueísmo, el donatismo, el pelagianismo y de manera permanente frente al paganismo Él ha llegado a una comprensión de Cristo más serena por menos polémica, esclareciendo la lógica de su búsqueda de la verdad viniendo de la filosofía Así desde una actitud ilustrada que veía en Jesús un maestro de la verdad pasará a descubrirle como «Persona veritatis» [227]; superando el neoplatonismo descubrirá la novedad de la encarnación del Verbo y su morada con nosotros frente a todo discurso abstracto sobre el Logos universal [228] Le fascina la novedad de la vida y muerte de Cristo por nosotros, reconociéndole como el «médico humilde», que acerca el Dios humilde al mundo y a nosotros nos permite vivir con esperanza [229] La misericordia de Dios es la única salida a nuestra miseria. Por ello la lectura que San Agustín hace de Cristo es primordialmente soteriológica Él es, ante todo, nuestra Justicia, antes que ser ejemplo de vida es Sacramento de salvación Frente a una lectura moralista *(Christus exemplum)* él subraya una lectura salvífica redentora *(Christus sacramentum)* [230]. En medio de estas preocupaciones personales, pastorales y apologéticas, no directamente sistemáticas, nos ofrece fórmulas cristológicas admirables, talladas con rigor y transparencia, para describir el misterio inefable de la unión del Verbo

Deum detrahunt illum) Y añade «Si enim non suscepit Dominus cuncta quae hominis sunt, non salvavit hominem [ ] suscepit ergo Dominus corpus et animam ut utrumque salvet, ut perfectum hominem salvet, sicut et eum condidit [ ] Ita ergo praesta nobis, sicut in tuo sensu vicisti diabolum, et in sensu nostro vince diabolum, ut quemadmodum perfectos nos creasti, perfectos et salves nos» S JERÓNIMO, *Obras Completas,* I (BAC, Madrid 1999) 460

[226] La lejanía espiritual creciente entre el lado occidental y el oriental del Imperio no impidió sin embargo que también aquí se vivieran las discusiones cristologicas En el enfrentamiento entre unión o asumpción, Mario Victorino sentencia «Non igitur adsumpsit hominem sed factus est homo» *Adv Ar* I, 22,27-28 (SC 68 p 246) San Agustín ve los problemas cristologicos sobre el fondo de los trinitarios, piensa en los paganos, platonicos y arrianos Su dialogante privilegiado es Porfirio, el mas inteligente y el mas acerado enemigo de los cristianos *(La ciudad de Dios* XIX, 22) Cf G MADEC, *La Patrie et la voie Le Christ dans la vie et la pensee de Saint Augustin* (Paris 1989), A GRILLMEIER, o c , 647-658, O GONZALEZ DE CARDEDAL, «Cristo en el itinerario espiritual de San Agustin», en *Salm* 1 (1993) 21-55

[227] *Conf* VII, 19,25 Cf O GONZALEZ DE CARDEDAL, «Veritas et persona veritatis Platonismo y cristologia en San Agustin», en *Salm* 2 (1993) 165-200

[228] Ibid VII, 21,27, VII, 9,13

[229] Ibid VII, 18,24, Cf M PELLEGRINO, *«Salus tua ego sum» Il problema de lla salvezza nelle «Confessione» di S Agostino* (Roma 1967)

[230] Cf B STUDER, «Sacramentum et exemplum chez saint Augustin», en *Dominus Salvator Studien zur Christologie und Exegese der Kirchenvater* (Roma 1992) 141-212, ID , «Le Christ notre justice selon Saint Augustin», en ibid , 269-326

con la carne Cristo es nuestro Médico y nuestra Medicina, el Mediador posible y necesario entre Dios y el hombre [231]

Esta corriente cristológica occidental va a servir de punto de convergencia y unión entre las dos orientales. La persona clave es San León Magno con su *Tomus ad Flavianum* Su pensamiento se caracteriza por acentuar las dos dimensiones en Cristo, la doble consustancialidad, el doble nacimiento del Padre y de María, las propiedades de cada una de las naturalezas y nacimientos de Cristo. En principio se propone defender la humanidad de Cristo frente a Eutiques, lo que él llama «la verdad de la carne» Sólo siendo hombre podía Cristo anunciarnos de una manera adecuada a Dios, sólo siendo hombre pudo ofrecernos un ejemplo de vida acorde con la voluntad de Dios; sólo siendo hombre podía sanar nuestras debilidades y morir una muerte como la nuestra que a la vez fuera divinamente capaz de restaurar nuestra situación de pecadores Todo esto sólo era realizable si el Hijo de Dios, sin deponer su divinidad, lo llevaba a cabo uniéndose a nuestra humanidad Esta acentuación de las dualidades, sin embargo, estaba sostenida por una voluntad de referirlo todo al único Cristo, a la vez que de mostrar cómo sólo así se fundaba la salvación del hombre (interés soteriológico) [232].

La fórmula de Calcedonia nace del intento de salvaguardar estos tres intereses sostenidos y reclamados por cada una de las tres líneas cristológicas

— La unidad personal de sujeto en su existencia concreta, que es Cristo, el Verbo encarnado (escuela alejandrina),

— La plenitud de la naturaleza autónoma y activa del hombre Jesús, el *homo assumptus* (escuela antioquena),

— La solidaridad de Dios con el hombre y del hombre con Dios en Cristo (línea occidental).

[231] Cf *Conf* VII, 18 24, *La ciudad de Dios* IX-XI Cf B STUDER, «Soteriologie in der Schrift un Patristik», en HDG III/2a (1978) 156-174, W GEERLINGS, *Christus exemplum Studien zu Christologie und Christusverkundigung Augustins* (Mainz 1978), G REMY, *Le Christ médiateur dans l oeuvre de Saint Augustin* (Lille Paris 1979), A DI BERARDINO, *Patrologia* III (Madrid 1981) 513-516 con bibliografía

[232] Texto en *Cartas cristologicas* Ed de J C Mateos (Madrid 1999), *S Leonis Magni Tomus ad Flavianum episc Constantinopolitanum Epist* XXVIII (Roma 1959) Cf B STUDER, «Consubstantialis Patri-Consubstantialis Matri Une antithese christologique chez Leon le Grand» en *Dominus Salvator* 29-66 y 121-140, A GRILLMEIER, o c , 802-820, J MARTORELL, *Mysterium Christi (Leon Magno)* (Valencia 1983), J A CANOVAS SANCHEZ, «El motivo soteriologico en el "Tomus ad Flavianum"», en ScFulg 7 (1997) 221-254, M J NICOLAS, «La doctrine christologique de S Leon le Grand», en RT 51 (1951) 609-670

8. La definición conciliar: génesis, estructura y contenido

La definición de Calcedonia tiene dos partes claramente diferenciables. La primera es una reasumpción de la *Fórmula de unión* interpretada en la línea de San Cirilo. Tiene un carácter bíblico, y aun cuando no es un «Símbolo de fe» sino una formulación dogmática (ἐκδιδάσκομεν), aún conserva aquel acento y se habla de «confesamos» (ὁμολογεῖν). En ella se articula con un esquema nuevo lo que son logros anteriores.

Se parte del único sujeto, el personaje concreto Jesucristo nuestro Señor «uno y el mismo», con fórmula repetida tres veces (ἕνα καὶ τὸν αὐτόν). Luego se van colocando simétricamente las afirmaciones: perfección de la divinidad y de la humanidad, verdadera divinidad y verdadera humanidad, consustancialidad con el Padre y consustancialidad con nosotros, siendo la humanidad que ha asumido como la nuestra con excepción del pecado; nacimiento eterno según la divinidad y nacimiento temporal según la humanidad, que ha tenido lugar de María la Virgen, que es Madre de Dios porque ha engendrado al único Cristo, quien es verdadero Dios encarnado por nuestra salvación [233].

La segunda parte es una especie de redoble de la primera en clave más técnica y sistemática [234]. Mientras que la primera no usa terminología filosófica, con excepción del doble h*omooúsios* y de la explicitación de la humanidad como descripción del hombre como alma racional y cuerpo, manteniéndose en la línea de los concilios anteriores, la segunda en cambio avanza en una línea filosófica estricta, ofreciendo una explicación del enunciado de la primera. Se afirman las dos naturalezas y el modo de la unión, mediante los cuatro adverbios. Los dos primeros (ἀσυγχύτως = sin transformación de una naturaleza en la otra; ἀτρέπτως = sin conversión de las dos en una tercera) excluyen una comprensión monofisita. Los dos segundos (ἀδιαιρέτως = sin separación; ἀχωρίστως = sin superposición) excluyen una comprensión nestoriana. La unión no significa la anulación de las propiedades respectivas sino su mantención plena. Tal unión constituye un *prósôpon* (término preferido de los antioquenos) y una *hypóstasis* (término pre-

[233] La definición calcedonense, aun manteniendo el equilibrio, único Cristo-dos naturalezas, deja en el centro de la percepción la dualidad de las dos naturalezas que se predican de un sujeto, no un sujeto que existe y se despliega en dos niveles de realidad. Cf. T. SAGI-BUNÍC, *«Duo perfecta» et «duae naturae» in definitione dogmatica chalcedonense* (Romae 1964); ID., *«Deus perfectus et homo perfectus» a Concilio Ephesino ad Chalcedonense* (Romae 1965); ID., *Problemata Christologiae Chalcedonensis. Continuitas doctrinalis et drama conscientiae episcoporum qua fidei iudicum* (Romae 1969).

[234] B. SESBOÜÉ, *Jésus-Christ...*, 135-143, concibe la primera parte como una síntesis recapituladora de las confesiones anteriores y la segunda como una «fórmula dogmática».

ferido de los alejandrinos), de forma que no se puede decir que hay dos personajes o sujetos detrás de la faz o papel de Cristo. Personaje e individuo se identifican; misión y persona se constituyen en reciprocidad. Se concluye afirmando que no se quiere hacer otra cosa que ser fieles a la enseñanza profética, apostólica y de Jesús mismo [235].

1.

Siguiendo, pues, a los Santos Padres, todos a una voz enseñamos que ha de confesarse

a un solo y el mismo Hijo,
nuestro Señor Jesucristo,
el mismo

2.

perfecto en la divinidad	el mismo	perfecto en la humanidad
Dios verdaderamente	y el mismo	verdaderamente hombre de alma racional y de cuerpo,
consustancial con el Padre en cuanto a la divinidad	y el mismo	consustancial con nosotros en cuanto a la humanidad, semejante en todo a nosotros, menos en el pecado,
engendrado del Padre antes de los siglos	y el mismo	engendrado de María virgen, Madre de Dios, en los últimos días, en cuanto a la humanidad, por nosotros y nuestra salvación

3.

que se ha de reconocer a
un solo y mismo Cristo
Hijo, Señor unigénito

4.

en dos naturalezas,
sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación,
en modo alguno borrada la diferencia de las naturalezas
por causa de la unión,
sino conservando más bien cada naturaleza su propiedad

5.

y concurriendo en una sola persona
y en una sola hipóstasis,
no partido o dividido en dos personas,
sino uno solo y el mismo Hijo,
unigénito, Dios Verbo Señor Jesucristo.

Como de antiguo acerca de él nos enseñaron los profetas, y el mismo Jesucristo, y nos lo ha transmitido el Símbolo de los Padres [236].

[235] Sobre las fuentes de cada una de las fórmulas de la definición (segunda carta de Cirilo, Fórmula de fe del 433, *Tomus ad Flavianum,* Teodoreto de Ciro, comisión redactora...) y en especial los cuatro adverbios, cf. además del estudio fundamental de A. DE HALLEUX, «La définition christologique à Chalcédoine», en RTL 7 (1976) 3-23, 155-170, H. ARENS, *Die christologische Sprache Leos des Grossen. Analyse des Tomus an den Patriarchen Flavian* (Freiburg 1982).

[236] DS 301-302, según la traducción de D. RUIZ BUENO, *El magisterio de la Iglesia* (Barcelona [36]1976) 57.

Lo decisivo de este texto es que lo refiere todo al que llama «uno solo y el mismo Hijo Nuestro Señor Jesucristo». *Todas las dualidades afirmadas a continuación no son partes materiales sino momentos trascendentales de un sujeto histórico concreto. Las dos naturalezas son realidades que no se superponen ni se confunden con la unión, sino que, manteniendo cada una su consistencia óntica y dinámica, ambas constituyen la única hipóstasis o persona de Cristo.* Si éste es el contenido cristológico de Calcedonia, ¿cuál es su significación? Es la desembocadura lógica de una historia de la fe tal como se expresa en el NT y la tradición apostólica a la búsqueda de un fundamento ontológico y lógico que la hagan inteligible. Es la integración de perspectivas acentuadas parcialmente en la historia anterior, que encuentran así el marco donde poder insertarse coherentemente todas. Cristo es reconocido como verdadero Dios y verdadero hombre; referido al Padre como Hijo por su generación eterna y referido a nosotros como Salvador por su misión temporal. La fórmula afirma la verdad de su divinidad encarnada, y su humanidad, creada de María y personalizada por el Hijo como su traducción humana.

Calcedonia lleva a cabo una clarificación terminológica, resultante no de una exposición externa previa a la realidad cristológica de la que se habla, sino confiriendo sentido a las palabras desde la lógica interna de las realidades que se nombran y el contexto referencial en que están situadas. Cada una de las partes de la fórmula tiene un origen, procede de fuentes diversas, remite a contextos filosóficos incomparables. Sin embargo todas orientan hacia el Cristo descrito en la Biblia, confesado en la predicación y celebrado en la liturgia. Este reconocimiento de Cristo en la fe, común a todos los que redactan la fórmula, es el fundamento real preconceptual, que permite descubrir la lógica profunda del texto y al que hay que remitirse siempre para interpretarla correctamente.

9. Significado de esta definición

La significación más profunda de Calcedonia es que ha afirmado implícitamente que la acción de Dios en el mundo integra la causalidad de éste y la lleva a su perfección: la humanidad de Cristo es plena y perfecta porque es la humanidad de Dios. Al afirmar el valor de la humanidad de Jesús, incrementada hasta el límite de la perfección por su máxima cercanía a Dios, está afirmando la dignidad, marcando el destino y los criterios para nuestra humanidad: la unión personal con Dios asemejándonos a Cristo (cf. GS 22,2). Dios se revela y da a los hombres no a la vez que, al lado de, o a pesar de la realidad humana y de las causas intrahistóricas, sino en ellas, desde dentro de

ellas y con ellas como libres actores, porque la libertad de éstas es posibilitada, querida y esperada por Dios. La dificultad de muchas personas para aceptar la definición de Cristo como Dios y hombre verdadero deriva de que parten de una noción «atea», «autónoma», «cerrada» de la creatura frente al Creador y sólo consideran que hay verdadera autonomía cuando hay absoluta independencia en el hacer y en el ser. Aquí hay latentes *dos errores* gravísimos:

— *uno antropológico* (pensar que el hombre es persona sin alteridad, que la libertad se define por la independencia y no por la pro-existencia), y

— *el otro teológico* (pensar que el ser finito tiene el fundamento en sí mismo, que la creatura es tanto más libre cuanto más ajena y lejana está a su Creador).

¿Pero de dónde toma el hombre su ser para estar enfrente de Dios y ser autónomo? *La humanidad de Jesús es la expresión encarnativa, la plasmación en el tiempo de su filiación eterna. Por eso tiene toda la plenitud que la finitud, la individualidad y la temporalidad permiten. Ahora bien, por ser la humanidad de Dios es la más plenamente humana y su libertad la más perfecta: la que puede ser soberana sobre sí y ante Dios. Por ello es sin pecado.* Padecer la tentación y no ser su víctima, viviendo dentro de las condiciones normales de existencia, eso revela que ha aparecido la verdad del ser nuevo en medio de la existencia vieja, que estamos ante la humanidad esencial, ante el Hombre Nuevo, Santo y Justo [237].

El Concilio nos obliga a hablar no un lenguaje abstracto de dualidad sobre Dios y sobre el hombre (humanidad-divinidad) sino un lenguaje concreto de unidad: el Hijo unido al hombre y a cada uno de nosotros. Por otro lado nos prohíbe hablar de una dualidad interior al ser mismo de Jesús y de una existencia del Logos enfrentada a la humanidad que asume. No hay vacío entre el Hijo y el Padre, ni entre el Hijo y su humanidad; ni un diálogo entre Cristo y la Trinidad ni entre el Hijo del Padre y el Hijo de María. Su humanidad no preexiste sino que es creada y asumida en el mismo acto, transponiéndose y diciéndose filialmente el Hijo eterno en carne y tiempo humanos [238]. San Agustín acuñó una fórmula que reasume San León y si-

[237] Cf. P. TILLICH, *Teología sistemática.* II. *La existencia y Cristo* (Salamanca [3]1982), que comprende a Jesús como el Cristo en cuanto que en él se revela y actúa el Ser nuevo. Ese ser nuevo es el poder de la redención entendida como participación en él (renacimiento), integración a él (justificación) y transformación por él (santificación).

[238] La dualidad de naturalezas es dualidad de dimensiones en un mismo sujeto, no dos sujetos integrados en una unidad superior, realizada por Dios desde fuera. Aquí se cierra el paso al dualismo psicológico de los años 1950 (Deodato de Basly, Seiller, Galtier...) tentado a escindir a Cristo en dos «yoes»: uno el hombre Jesús sur-

gue siendo hasta hoy la mejor expresión de esa misteriosa unión del Hijo con nuestra humanidad.

> «Natura quippe nostra non sic assumpta est ut prius creata post assumeretur, sed ut ipsa assumptione crearetur = Nuestra naturaleza no fue asumida de tal manera que primero fuera creada y luego asumida, sino que fue creada en el mismo acto de la misma asumpción» [239].

En el acto creador originario de Dios, el existir de la creatura humana y el ser imagen de Dios son lo mismo; en el acto encarnativo del Hijo la humanidad asumida y el Hijo traducido en humanidad son lo mismo. *El movimiento es descendente y no sólo ascendente: no hay un hombre que pueda darse a sí mismo una expresión consustancial con Dios, sino que hay un Dios que se ha dado a sí mismo una expresión consustancial con el hombre. No hay posibilidad de un salto prometeico hasta el Infinito, pero sí hay la posibilidad de un descenso kenótico del Infinito hasta el hombre.* Toda la cristología de San Agustín gira en torno al *Deus humilis,* que no reclama nada sino que se da todo hasta el extremo de la indigencia, frente al *superbus homo* que lo reclama todo para sí. La autodonación encarnada de Dios funda la autonomía y libertad, la riqueza y plenitud del hombre, tanto en el orden metafísico de la humanidad de Cristo como en el orden soteriológico de todos nosotros. El reconocimiento de la encarnación lleva consigo una conversión de nuestra idea de Dios que, gestada desde nuestra finitud y pecado, nos inclina a pensarlo como soberano, ajeno y distante, más todavía, como nuestro enemigo. Pero justamente la real divinidad, trascendencia y amor de Dios son los que le hacen posible y «necesaria» la condescendencia en kénosis y amor a su creatura. Dios es el amigo de los hombres: por eso les dio parte en su vida (creación); tomó parte en su existencia personal (encarnación), compartió su destino de pecadores bajo el poder del mal y de la muerte (redención).

La hipótesis de una «persona humana» ya existente, a la que se une Dios como parte, fuerza o instrumento y de esta forma se realiza personalmente como Hijo, rompe toda la lógica de la creación y de la encarnación, a la vez que obliga a replantear todas las afirmaciones trinitarias. ¿Cómo pensar la integración de Dios en una persona humana constituida, sin sucumbir a un modalismo o adopcionismo? Sólo podría ser como fragmento poseído, apariencia accidental, im-

giendo desde abajo, y enfrentado con la Trinidad, y otro el Verbo. El Concilio de Calcedonia presupone la perspectiva unitaria propia de la cristología de San Cirilo.

[239] S. AGUSTÍN, *Contra Serm. Ar.* 8,2 (PL 42,688); S. LEÓN, *Epist.* 35,3 (PL 54,807).

pulso. ¿Tiene el hombre capacidad para suscitar o realizar una unidad con Dios en la que ambos no sean dos poderes paralelos o una mezcla indivisa? La encarnación es un misterio pero no un enigma o un absurdo [240]. Ella no se presenta como un enigma de metafísica o de lógica sino como un hecho histórico de revelación y autodonación de Dios, de vocación y de santificación del hombre. Desde esta perspectiva, la encarnación, como forma intrascendible de comunicación de Dios al hombre y de integración del hombre en Dios, ofrece los criterios para comprender todas las formas de unión entre Dios y el hombre, entre la gracia y la libertad, entre la Iglesia y el mundo, entre la conquista humana y la plenificación divina. No son dos magnitudes iguales y paralelas. La acción divina previene y funda, gesta y espera la respuesta humana en cada uno de esos ámbitos. Dios no es el antagonista de su creatura: de serlo, no la hubiera creado ni la hubiera llamado a la alianza. La encarnación es la cumbre de la creación y de la alianza [241].

10. Intención, valor y límites del texto

Calcedonia no es una suma que contenga toda la cristología. El error ha sido convertirlo en síntesis de lo que podemos saber sobre Cristo, en clave para leer todo el NT y en respuesta a todos los problemas cristológicos. Su definición es sólo un marco de integración jerarquizadora de las diversas afirmaciones que podemos hacer sobre Cristo; una guía para reconocer el territorio de su ser personal y

[240] P. Schoonenberg, preocupado por no negar la real condición personal al hombre Jesús, cuestiona los conceptos «enhipostasía-anhipostasía», que en el Concilio de Calcedonia todavía no aparecen, y propone la inversión del modelo calcedonense: no es el Hijo eterno el que confiere ser persona al hombre Jesús, sino el hombre Jesús el que confiere una personal realización nueva a Dios. Esa forma de ser Dios en la persona humana de Jesús lo constituye personalmente Hijo. Si evitar una lectura de Calcedonia que opere una despersonalización de Cristo es un deber, la propuesta de Schoonenberg invierte las afirmaciones del NT junto con los presupuestos mismos del Concilio (preexistencia, encarnación, kénosis), y no ha sido recibida en la teología. Cf. P. SCHOONENBERG, *Un Dios de los hombres* (Barcelona 1972); ID., *El Espíritu, la Palabra y el Hijo* (Salamanca 1998). Cf. J. GALOT, *Hacia una nueva cristología* (Bilbao 1972) ; A. SCHILSON-W. KASPER, *Christologie im Präsens. Kritische Sichtung neuerer Entwürfe* (Freiburg 1974) 115-122.

[241] La genialidad de Rahner consiste en haber mostrado que la encarnación es la radicalización del acto creador de Dios, el acercamiento máximo a su creatura y con ello la plenificación máxima de su realidad. Siendo máxima la cercanía y participación en Dios es máxima su perfección, plenitud y libertad. Por eso Cristo, por ser el Hijo, el constitutivamente cercano a Dios, es el hombre más perfecto y más libre. Cf. K. RAHNER, «Problemas actuales de cristología», en ET I, 169-222.

discernir las pasiones de su existencia histórica; una orientación de naturaleza disciplinar reguladora a la vez que expositivo-dogmática [242]. Ella es para la cristología lo que son los planos para comprender un edificio o un mapa para recorrer un país. Si se olvida que es ante todo una defensa negativa y un fundamento jurídico de la fe, y se la contempla como una propuesta material de contenidos cristológicos, entonces se le pueden oponer reparos, describir ausencias y sugerir inexactitudes terminológicas [243]. Pero esto es equivocar el planteamiento, «pedir peras a los olmos». *Calcedonia no suplanta la exégesis bíblica, no se propone integrar todas las afirmaciones necesarias sobre Jesús, no tiene un interés soteriológico directo, no reasume la cristología anterior ni anticipa toda la posterior, sencillamente porque sólo responde a las cuestiones que estaban en su horizonte. Calcedonia no es la suma total ni el punto final de la cristología.* Es un punto decisivo, una referencia dogmática que ya no se puede desconocer, que ha fijado límites que no se pueden transgredir y afirmaciones esenciales que no se pueden descuidar. Una vez dicho eso, queda por elaborar la entera cristología en cada generación, porque ninguna generación tiene el mismo horizonte de comprensión, ninguna fase de la Iglesia está conmovida por las mismas preocupaciones, ninguna cultura plantea a la fe las mismas preguntas que la anterior, ni a todos los hombres manifiesta el Espíritu las mismas laderas ni las mismas profundidades inagotables del Misterio de Cristo. Éste supera toda ciencia y por ello también todo concilio.

La fórmula cristológica de Calcedonia se ha acreditado para ser capaz de dar una articulación orgánica a todas las dimensiones del misterio de Cristo, no ofreciendo una explicación de todo su conteni-

[242] «Esta definición precisamente por el punto de partida que adopta, tiene que comprenderse más bien en el sentido de una defensa negativa de la tradición cristiana y como fundamento jurídico de la única fe». B. STUDER, *Dios salvador...*, 322.

[243] Hay tres grandes tipos de *objeciones al Concilio de Calcedonia:* 1. Que, apresado en una metafísica ajena al NT, no tiene dimensión soteriológica, habla del Cristo en sí y olvida el Cristo para nosotros (Lutero, Melanchton, Ritschl, Harnack y el protestantismo liberal). 2. Que tiene un presupuesto metafísico falso, ya que sitúa la naturaleza divina y la humana como equivalentes o concurrentes (Schleiermacher y en cierto sentido Pannenberg). 3. Que no recoge todas las líneas de la cristología del NT, no tiene perspectiva histórica y, por tanto, no presenta una humanidad concreta de Jesús con su desarrollo, psicología, temporalidad. Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, «El destino calcedonense de la cristología», en *Aproximación,* 303-328; B. SESBOÜÉ, «Le procès contemporain de Chalcédoine. Bilan et perspectives», en RSR 65 (1977) 45-80; ID., *Jésus-Christ...*, 132-154; B. SESBOÜÉ-J. WOLINSKI, *El Dios de la salvación* I, 323-324; CH. VON SCHÖNBORN, «Aporie der Zweinaturenlehre. Überlegungen zur Christologie von W. Pannenberg», en FZPhTh 24 (1977) 428-445; y la respuesta de Pannenberg, en ibid. 25 (1978) 100-103.

do sino asignando su sitio a cada dimensión. Es así «la clave de bóveda de la expresión eclesial de la fe en Cristo y toda reflexión cristológica tiene que situarse respecto de ella. Esta fórmula es hoy un criterio común y normativo para el conjunto de las Iglesias, excepto para las llamadas "precalcedonianas": *constituye una guía cristiana de los textos de la Escritura y hasta un criterio de discernimiento teológico, que se extiende mucho más allá de la cristología propiamente dicha. Reviste por ello una autoridad considerable y guarda su sentido en nuestros días»* [244]. Incluso autores que critican alguno de sus aspectos, como Pannenberg, reconocen en ella «los criterios que deben observarse incondicionalmente por parte de cualquier teoría cristológica» [245].

A las definiciones dogmáticas de la Iglesia hay que aplicarles los mismos métodos de lectura que aplicamos a los textos bíblicos. Hoy más que nunca somos conscientes de los condicionamientos sociales y políticos, eclesiales y culturales en que aquéllas y éstos nacieron. Pero el reconocimiento de esos límites no significa la negación de la normatividad y del carácter definitivo. Lo que vale de las Escrituras (son palabras propias de cada escritor y no menos palabra de Cristo) vale en medida análoga de los concilios (son palabra de los obispos y palabras del Espíritu). El escándalo de la encarnación de Dios, es decir del Hijo existiendo en una humanidad judía y de la Palabra eterna diciéndose en las palabras de los hombres limitados que escribieron los Libros Sagrados, se extiende hasta las definiciones conciliares. Consciente de esto, la Iglesia pretende decir con autoridad apostólica y exigencia normativa para sus miembros cuál es el contenido de la revelación de Dios en Cristo, cuál es la verdad tanto de su doctrina como de su persona, y cuál es la correspondiente salvación del hombre. *Los concilios se convierten así en clave para interpretar la Escritura y entre ambos se establece una interacción hermenéutica. Desde la Escritura se llega a los concilios y desde los concilios se vuelve a releer la Escritura. No hay acceso posible ya a los relatos fundadores excluyendo la interpretación que han dado los concilios bajo la acción del Espíritu y con autoridad apostólica.* Eso sería contar con un Cristo que niega la acción del Espíritu en su Iglesia. Ésta es la cuestión que está en el fondo de la discusión sobre la infalibilidad en Küng [246] y de ciertas propuestas de cristología narrati-

[244] B. SESBOÜÉ-J. WOLINSKI, *El Dios de la salvación,* 323.

[245] W. PANNENBERG, *Fundamentos de cristología* (Salamanca 1974) 362.

[246] Cf. A. GRILLMEIER, «Moderne Hermeneutik und altchistliche Christologie. Zur Diskussion um die chalkedonische Christologie heute», en *Mit ihm und in ihm...,* 489-584; ID., «Die Einzigkeit Jesu Christi und unser Christ sein. Zu Hans Küng, Christ sein», en *Fragmente zur Christologie,* 33-80.

va [247]. Una consecuencia de las definiciones dogmáticas de Éfeso y Calcedonia fue la ruptura de quienes permanecieron fieles a Nestorio y a una interpretación de San Cirilo en la línea de Eutiques. Surgieron así las Iglesias nestorianas y coptas. A partir de 1970 se inician los diálogos con la Iglesia católica. El fruto son «declaraciones cristológicas conjuntas» (Iglesia ortodoxa copta: agosto 1976 y febrero 1988; Iglesia malankarsiana ortodoxa: 1989-1990; Iglesia asiria de Oriente: noviembre 1994), que superan viejos malentendidos verbales y orientan hacia una unidad plena [248].

VI. DE CALCEDONIA AL FINAL DE LA PATRÍSTICA

Al fijar la forma específica de relación de Dios con el hombre a la luz de la unión por excelencia, que es la unión hipostática de Dios con el hombre en Cristo, *Calcedonia estableció la lógica no sólo de la cristología sino de todo el cristianismo.* Frente a una afirmación excesiva de la trascendencia, la encarnación sitúa a Dios en un hombre y, frente a una afirmación excesiva de la inmanencia, afirma la soberanía de la iniciativa y de la potestad divinas. Entre Dios y el hombre no se da ni panteísmo de fusión ni dualismo de oposición. Calcedonia interpretó Jn 1,14: «La palabra se hizo carne», en una forma que hacía a Dios más divino, por ser más humano y por estar absolutamente cercano a su creatura sin perder su divinidad. Esa lógica del principio divino-humano, que tiene su figura paradigmática en el Verbo encarnado, se revive en el misterio de la Iglesia, que «se asemeja con una importante analogía al misterio de la Palabra encarnada» [249]. En la realización de la vida cristiana, en el acto de fe, en el

[247] Cf. J. MOINGT, *El hombre que venía de Dios* I-II (Bilbao 1998) y las recensiones de B. REY en RSPT 78 (1994) 181-192; B. SESBOÜÉ, en RSR 82/1 (1994) 87-102; A. DE HALLLEUX, en RTL 1 (1994) 203-204; L. RENWART, en NRT 116 (1994) 883-886; J. N. NICOLAS, en RT 94 (1994) 639-652.

[248] Cf. A. HALLEUX, «Actualité du néochalcédonisme. Un accord christologique récent entre orthodoxes», en RTL 21 (1990) 32-54; N. NISSIOTIS (ed.), *Does Chalcedon divide or unite? Towards convergence in orthodox christology* (Genève 1981); R. G. ROBERTSON, *The Eastern Christian Churches* (Roma 1993) 158-165 (Diálogos en cristología). Textos en A. GONZÁLEZ MONTES, *Enchiridion oecumenicum,* I (Salamanca 1986) p.536-538 (n.1211-1213); II (Salamanca 1993) p.346-347 (n.1125-1126); p.353-354 (n.1133-1141); J. R. WRIGHT, «La signification des quatre adverbes chalcédoniens dans les accords oecuméniques récents», en *Irénikon* 71 (1988) 5-15.

[249] LG 8. Cf. Y. CONGAR, «Dogme christologique et ecclésiologie. Vérité et limites d'un parallèle», en *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques* (Paris 1964) 69-104; F. X. ARNOLD, «Das gottmenschliche Prinzip der Seelsorge und die

ser y en la acción pastoral de la Iglesia concurren con lo humano principios divinos, entitativos y operativos, que promueven las potencias y perfeccionan los dinamismos de nuestra naturaleza [250].

1. El Concilio II de Constantinopla (553)

La historia restante de la Patrística es una sucesión de intentos por aplicar o reequilibrar a Calcedonia, integrando unas veces las aspiraciones profundas de la cristología antioquena y otras las de San Cirilo. Éste es el autor que más ha contribuido a la cristología en la era patrística [251]. A él se referían todos los que se inclinaban a una comprensión más unitaria de Cristo y los simpatizantes del monofisismo en sentido estricto, para los que el esquema diofisita calcedonense no dejaba percibir con claridad que la novedad de Cristo consiste en que con su persona llega Dios al mundo desde dentro de él. Ellos no negaban la humanidad de Jesús sino que acentuaban el origen, naturaleza y eficiencia divinas. Sólo así se podía hablar de salvación, que ellos comprendían fundamentalmente como participación de la creatura en la vida de su Creador, como santificación y divinización. Por ello se opondrán al discurso del diofisismo, cuando afirma que existían «dos naturalezas antes de la unión», pero no después de la unión, ya que con ésta la persona del Hijo determina con su poder y santidad divina toda su realidad humana. *Ésta será en adelante la inclinación de toda la cristología bizantina* [252].

Gestaltung der christlichen Frömmigkeit», en A. GRILLMEIER-H. BACHT, *Das Konzil von Chalkedon* III, 287-340.

[250] B. SESBOÜÉ, *Jésus-Christ...*, 195-206 (El criterio de Calcedonia).

[251] «La comprensión de la encarnación debe a Cirilo de Alejandría más que a cualquier otro de los Padres de la Iglesia. La imagen clásica de Cristo, el Dios-hombre, tal como está descrito en las definiciones de fe de la Iglesia y tal como es presentado al corazón de los fieles en las liturgias y en los himnos, es la imagen que Cirilo ha propuesto a los cristianos. Él es el canon para toda la cristología posterior a la Patrística». L. R. WICKHAM, «Cyrill von Alexandrien», en ThQ 4 (1998) 257.

[252] Cf. H. BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* (München 1959); P. A. YANNOPOULUS, «Del segundo Concilio de Constantinopla (553) al segundo Concilio de Nicea (786-787)», en G. ALBERIGO (ed.), *Historia de los concilios ecuménicos* (Salamanca 1993) 105-134; J. MEYENDORFF, *Le Christ dans la théologie byzantine* (Paris 1969); A. GRILLMEIER, *Jesus Christus im Glauben der Kirche*. II/I. *Das Konzil von Chalkedon. Rezeption und Widerspruch (451-518)* (Freiburg 1986); ID., II/2. *Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert* (Freiburg 1989); II/4. *Die Kirchen von Alexandrien mit Nubien und Äthiopien* (Freiburg 1990).

A los factores teológicos y de sensibilidad espiritual, se unieron otros menos sublimes, como los intereses regionales de Egipto, la significación de la Iglesia para la unidad del Imperio, las oposiciones personales entre los patriarcas de las cuatro sedes: Alejandría, Antioquía, Roma y Constantinopla. La historia de la cristología en los siglos siguientes está determinada por cuatro grupos humanos: monjes, patriarcas, papas, y emperadores. La orientación monofisita es la dominante y es apoyada por los emperadores como medida para mantener la unidad. El polo de la oposición lo forman los monjes y las masas de Alejandría que siguen hablando copto, mientras que sólo una elite está helenizada. «La oposición anticalcedonense aparece en cierta manera como la religión nacional del pueblo egipcio» [253]. Este factor de minorías nacionales determinará también la postura de Siria, donde el monofisismo arraiga en Antioquía con figuras decisivas como Pedro el Batanero, Filoxeno de Mabbûg y Severo de Antioquía, denominando «melquitas» a los fieles a Calcedonia por considerarlos seguidores del emperador *(melek)*.

En adelante todo inclina hacia una relectura de Calcedonia desde la perspectiva del Concilio de Éfeso. Es lo que a partir de J. Lebon y Ch. Moeller se ha llamado *neocalcedonismo,* como característica del Concilio II de Constantinopla (533) [254]. Tras los intentos del emperador Zenón con su *Henotikon* (482) por reconducir el área oriental a la unidad, Justiniano II promulga dos decretos, en los que define la fe con ayuda de una fórmula llamada «teopasjita» (Θεός = Dios y πασχεῖν = padecer). «Uno de la Trinidad es el que ha sufrido en la carne». Trataba con ella de atraer a todos aquellos que mantenían un monofisismo atenuado en torno a Severo de Antioquía [255]. La fórmula no era nueva; había sido utilizada un siglo antes por el patriarca de Constantinopla Proclo. Con ella intentaban los monjes escitas (Mar Negro, desembocadura del Danubio) que Roma aceptase una interpretación intermedia, afirmando explícitamente la «comunicación de idiomas». Cristo, identificado como una persona de la Trinidad, ha-

[253] H I MARROU, *Nueva Historia de la Iglesia* I, 388

[254] Cf S HELMER, *Der Neuchalkedonismus Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffs* (Bonn 1962), A GRILLMEIER, «Der Neuchalkedonismus Um die Berechtigung eines neuen Kapitels in der Dogmengeschichte», en *Mit ihm und in ihm* , 371-385

[255] La fórmula diferencia a los antioquenos, que atribuyen la muerte de Cristo a su naturaleza humana, de los alejandrinos a los que llaman «teopasjitas», porque atribuían los padecimientos y la muerte del Verbo, en razón de la comunicación de idiomas, directamente a Dios, a uno de la Trinidad Cf A GRILLMEIER, *Jesus Christus im Glauben* II/2, 333-359. Cf J MEYENDORFF, *Le Christ dans la théologie byzantine,* 91-120 (Dios ha sufrido en la carne); R LACHENSMIDT, «Theopaschismus», en LTK² 10, 83; G. CHENE, «Unus de Trinitate passus est», en RSR 53 (1965) 545-588

bía compartido nuestros sufrimientos. Luego los sufrimientos humanos son y se dicen sufrimientos de Dios, y la gloria y santidad de Dios se dirán del hombre Jesús. En esa misma línea Pedro el Batanero había introducido en la liturgia otra fórmula semejante, haciendo añadir al *Trisagio* del Viernes Santo (Dios santo, Dios fuerte, Dios inmortal) la expresión: «Crucificado por nosotros». El sujeto de la historia, pasión y muerte de Jesús es entonces Dios mismo [256].

Justiniano escribe en 543 un tratado con diez condenaciones o anatematismos antiorigenistas, a la vez que los llamados «Tres capítulos» (fórmula con que se designa a Teodoro de Mopsuestia, Teodoreto de Ciro e Ibas de Edesa), contra quienes seguía pesando la acusación de nestorianismo. Tras tensas relaciones con el papa Vigilio, que se niega a confirmar la condenación de los tres Capítulos, Justiniano convoca el Concilio que se celebra en mayo del 553 en ausencia del Papa. El concilio es un concilio imperial, sin el Papa y a pesar de él. Éste tras haber firmado primero un *Iudicatum,* rechazando las pretensiones imperiales, terminó aceptándolo. Sólo el reconocimiento ulterior de la Iglesia y los papas convirtió a este concilio en ecuménico [257].

Lo más importante no son los «Tres capítulos», sino los cánones que promulga el Concilio y en los que hace una relectura de Nicea, estableciendo mayor conexión entre Trinidad y cristología (cf. DS 421), viendo la vida de Jesús como expresión historizada del Verbo eterno con su doble nacimiento del Padre y de María (cf. DS 422). Refiere la muerte de Cristo a Dios afirmando así lo que de legítimo puede haber en la posterior expresión «muerte de Dios» (cf. DS 432). Afirma que la unión hipostática es el fundamento de la comunicación de idiomas y la equivalencia entre «unión por composición» y «unión según la hipóstasis» (cf. DS 424s). Reitera que hablar de dos naturalezas no significa afirmar su división como subsistentes particulares, sino que dentro de la unión la diferencia se mantiene

[256] El contenido de estas dos fórmulas teopasjitas estaba ya presente en el Anatematismo 12 de San Cirilo («Si alguien no confiesa que el Verbo de Dios ha padecido en carne y ha sido crucificado en la carne y ha gustado la muerte en la carne, constituido también primogénito de entre los muertos, porque en cuanto Dios es vida y vivificador, sea anatema» [DS 263]) y literalmente en el *Henotikon* de Zenón (482). Cf A M RITTER, «Der Ausgang der altkirchlichen Christologie», en C ANDRESEN (Hg), *Handbuch* I, 270-283

[257] «Es ciertamente el más problemático de todos los concilios, se celebró sin el papa Vigilio y en contra de él [.] Pero el reconocimiento ulterior por los papas y por la Iglesia confiere, a pesar de ello, a sus decisiones un valor ecuménico, en la medida en que éstas fueron aprobadas» W DE VRIES, *Orient et Occident Les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles oecuméniques* (Paris 1974) 161-163, ID , *Ortodoxia y catolicismo* (Barcelona 1967)

(cf. DS 428-430). Se da una equivalencia entre hipóstasis y persona utilizando estos términos tanto en el tratado sobre la Trinidad como en cristología. Vuelve a repetir la legitimidad de nombrar a María *Theotókos,* porque María es la madre del Verbo encarnado, que es Dios (cf. DS 427).

El concilio lleva a cabo una precisión conceptual de las realidades implicadas en clara orientación antinestoriana y prociriliana, rechazando igualmente a Eutiques. Al hablar de una hipóstasis compuesta subraya que el sujeto último de las actividades de Cristo es el Verbo pero siempre en cuanto encarnado, en cuanto persona humanizada. A esta luz aparece una conexión mayor entre «teología» y «economía», ya que es uno de la Trinidad el que ha padecido, pero lo ha hecho «en la carne». El Verbo encarnado merece así una adoración en la que es integrada su carne; por lo cual no hay dos adoraciones (una del Logos y otra de su humanidad). En este concilio queda presupuesta la idea de función hipostatizadora del Verbo respecto de la carne asumida. Así surge la noción de *enhypostasía* (ἐν = en, dentro de; ὑπόστασις = persona) por obra de Leoncio de Bizancio, para designar esa acción personalizadora del Verbo sobre su humanidad. Como contrapartida de ella aparece el término negativo correspondiente, *anhypostasía* (ἄνευ = sin; ὑπόστασις = persona): la humanidad de Cristo no es persona por sí misma con anterioridad o al margen del Verbo, con el peligro inmediato de sugerir que Cristo no tiene una real personalidad humana. Esta palabra fue así una fuente perenne de malentendidos hasta hoy mismo: no se afirma que Cristo no tenga una personalidad humana sino que es persona como resultado de una presencia creadora de Dios en él, en autodonación constituyente del Verbo a esa humanidad [258].

Transcribimos cuatro cánones para mostrar el avance terminológico y de sensibilidad característico de este concilio:

«1. Si alguno no confiesa que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo tienen una sola sustancia o naturaleza, una sola virtud y potencia, que son una Trinidad consubstancial, una divinidad que ha de ser adorada en tres subsistencias *(hypóstasis)* o personas *(prósôpa),* sea anatema [...]

4. La santa Iglesia de Dios, rechazando la impiedad de estas dos herejías [Apolinar y Eutiques], confiesa la unión de Dios Verbo con la carne como unión (ἕνωσις) de composición (σύνθεσις), esto es, en la persona (καθ' ὑπόστασιν) [...]

[258] Cf respuesta a la objeción de que Cristo sería un hombre despersonalizado, en B SESBOUE, *Jésus-Christ* , 164-166.

9. Si alguno dice que Cristo es adorado en dos naturalezas y fundándose en esto introduce dos tipos de adoración: una especial para Dios Verbo y otra especial para el hombre [...] sea anatema.
10. Si alguno no confiesa que aquel que fue crucificado en la carne, nuestro Señor Jesucristo, es verdadero Dios, Señor de la gloria y uno de la Trinidad, sea anatema [...]» [259].

2. El Concilio III de Constantinopla (680-681)

El Concilio III de Constantinopla es un nuevo intento de interpretación de Calcedonia, esta vez en el sentido calcedonense, con la preocupación de salvar la integridad de la naturaleza humana con el ejercicio de sus potencias que, como todo ser humano, el hombre Jesús posee [260]. Entre tanto, han aparecido hechos históricos nuevos, como las invasiones persas y árabes, y una escolástica (Boecio [480-524] en Occidente, Leoncio de Jerusalén y Leoncio de Bizancio [†543] en Oriente) [261] que introduce nuevos planteamientos lógicos en el análisis de los problemas. A la vez aparece una nueva perspectiva total en la consideración de Cristo: el tránsito de los problemas de ontología a los problemas de psicología. *En adelante estará en primer plano de consideración no la esencia sino la existencia de Jesús; no su modo de ser sino su modo de obrar.* Esta preocupación nueva se explicita en dos cuestiones concretas: *la crisis agnoeta,* que plantea el problema del saber y del ignorar de Cristo; y *la crisis monoenergética y monoteleta,* que plantea la cuestión de la unidad o dualidad, tanto de voluntades como de operaciones en Cristo.

[259] Cf. DS 295, 299; 304-305

[260] Cf B SESBOUE, *El Dios de la salvación* , 335-345

[261] Ambos perfilan definitivamente la categoría de persona y unión hipostática Según Leoncio de Bizancio, «la preexistencia de la humanidad de Jesús Cristo es tomada en cuenta sólo como posibilidad teórica, mientras que la distinción entre ἐνυπόστατον e ὑπόστασις proporciona el modelo conceptual para enunciar la relación entre la hipóstasis del Logos y la naturaleza humana· ésta es ἐνυπόστατον, es decir existe concretamente en la hipóstasis del Logos» L PERRONE, en DPAC I, 1258 En su obra *Contra Eutychen et Nestorium* Boecio propone la definición de persona que, reasumida por Santo Tomás (ST I q 29, Pot 9,2), prevalecerá en Occidente durante siglos. «Quocirca si persona in solis substantiis est atque in his rationabilibus substantiaque omnis natura est nec in universalibus sed in individuis constat, reperta personae est definitio "naturae rationabilis individua substantia". Sed nos in hac definitione eam quam Graeci ὑπόστασιν dicunt terminavimus». *Contra Eutychen* III (LCC 74, London 1978) 84

a) *La crisis agnoeta*

Los agnoetas, que aparecieron en Alejandría en torno al 540 y eran de tendencia monofisita, representaban una orientación en la línea de Calcedonia. Dos textos bíblicos (Mc 13,32 y Jn 11,34) sobre la ignorancia de Cristo respecto de la parusía y del lugar en que estaba enterrado Lázaro, son el fundamento de sus afirmaciones sobre un Cristo que «no sabía» (ἀ-γιγνόσκω; ἀ-γνῶσις). Hablar de ignorancia en Cristo era percibido entonces como una negación implícita de su divinidad (arrianismo) o como una separación de sujetos entre divinidad y humanidad (nestorianismo).

Los agnoetas fueron condenados por el Concilio de Letrán (649) y por el papa Gregorio Magno en una carta del 600. En ella distingue lo que es *ignorancia económica* o pedagógica (Jesús lo sabe pero no tenía encargo de Dios para decirlo porque los otros no estaban en situación o capacidad para oírlo) e *ignorancia anafórica* (Jesús hablaba como los hombres a los que representaba y que en cuanto tales no lo sabían), de la *ignorancia real.* San Gregorio no puede aceptar que Cristo haya ignorado como hombre lo que sabía como Dios. Por ello identifica como nestoriano a quien se confiese agnoeta: «Pero es cosa bien manifiesta que quien no sea nestoriano no puede en modo alguno ser agnoeta. Porque quien confiesa haberse encarnado la Sabiduría misma de Dios, ¿con qué razón puede decir que hay algo que la Sabiduría de Dios ignore?» [262]. Llama la atención que ante esta cuestión de la conciencia de Cristo no se diera una respuesta de fondo, que en adelante no se siguiera planteando con toda radicalidad, ni se sintiera la necesidad de afirmar la autonomía de la inteligencia humana, en este caso con el reconocimiento de su constitutiva historicidad y por ello de sus límites, lo mismo que se sintió la necesidad de afirmar la autonomía de la voluntad y operaciones humanas, con su permanencia aun en medio del dolor que condiciona, angustia y limita [263].

b) *Monoenergismo y monotelismo. El Concilio III de Constantinopla*

La segunda gran cuestión de este momento es el monoenergismo (μόνος = sólo, único; ἐνεργεία = actividad) y el monotelismo (θέλημα = voluntad, θέλησις = volición, querer), o la única actividad y

[262] DS 474-476.

[263] «La kénosis de Cristo se subrayó en un terreno (padecimientos, muerte) mientras que no se reconoció suficientemente en otro (ignorancia, búsqueda, inseguridad)». B. SESBOÜÉ-J. WOLINSKI, *El Dios de la salvación,* 338.

única voluntad en Cristo. Las discusiones surgen a partir de la interpretación de *la agonía de Cristo* por dos razones: primera porque a su entrega al Padre y a la asumpción de nuestro dolor en el momento límite va unida la redención humana; y segundo, porque se quería saber si en ella habían estado contrapuestas la voluntad divina y la humana, o si la redención había sido realizada sólo por una de ellas sin colaboración de la otra. *Aquí se reproduce la discusión de Calcedonia: donde allí se hablaba de dualidad de naturalezas aquí se habla de dualidad de energías y de voluntades.* La preocupación permanente por recuperar a los monofisitas llevó a Sergio, patriarca de Constantinopla, a reasumir modificada una fórmula del Pseudo-Dionisio que hablaba de una «energía teándrica», es decir humano-divina. Su autor habla de una «nueva operación», mientras que Sergio y Ciro, patriarcas de Constantinopla, modifican la fórmula hablando de una «sola operación». Se intentaba decir que en toda operación de Cristo concurren ambas, siendo él el único sujeto del obrar: «El único y mismo Cristo e Hijo, que obra lo que es divino y lo que es humano por una sola actividad teándrica (μία θεανδρικῇ ἐνεργείᾳ), como dice San Dionisio» [264]. Interpretada en el sentido de monoenergismo, la fórmula fue rechazada por los monjes San Sofronio de Jerusalén y San Máximo el Confesor. Como reacción Sergio propone la fórmula siguiente: «En adelante ya no se permitirá a nadie hablar de una o dos actividades a propósito de Cristo, nuestro Dios, ya que es imposible que en un único y mismo sujeto subsistan dos voluntades contrarias al mismo tiempo una junto a otra» [265].

Sergio escribió al papa Honorio, proponiéndole que se proscribieran los dos términos *monoenergía* y *duoenergía,* ya que el único Verbo realizó lo humano y lo divino sin división interior. Su propuesta está orientada por el viejo temor de que dos voluntades autónomas puedan oponerse, haciendo elecciones contrarias. Si entonces la voluntad humana de Cristo se contrapone a la divina, ponemos en peligro la salvación, que confesamos lograda por la santidad de Cris-

[264] «Por decirlo brevemente: Él no fue un hombre cualquiera ni dejaba de serlo. Nacido como los hombres era muy superior a los hombres. Se hizo verdaderamente hombre, en una forma que trasciende al hombre. Por lo demás no hacía las maravillas de Dios como si fuera únicamente Dios, ni realizaba los quehaceres del hombre como si fuera meramente hombre. Antes bien, por ser Dios-hombre ha realizado la nueva operación divino-humana (καινὴν τινα τὴν θεανδρικὴν ἐνεργείαν)». *Carta* IV (PG 3,1072C). Otros usos del término en G. W. H. LAMPE, «ἐνέργεια», en *A Patristic Greek Lexikon,* III (Oxford 1964) 615. Cf. el *Pacto de unión* de Ciro (633) en Mansi XI, 565. El Pseudo-Dionisio «menciona el nombre de Cristo y profesa su fe en la encarnación pero la estructura de su sistema es perfectamente independiente de esta profesión de fe». J. MEYENDORFF, *Le Christ dans la théologie byzantine,* 143.

[265] Cf. X. MURPHY-P. SHERWOOD, *Constantinople II et III* (Paris 1974) 306.

to El Papa trivializo la cuestión pensando ser mera disputa de palabras y respondió a Sergio con una carta de felicitación (634) por la unión que había conseguido con su propuesta de una sola voluntad de Cristo Los dos distinguen un *querer concreto* (ἓν θέλημα) y una *facultad volitiva* (μία βούλησις) El emperador Heraclio promulga un edicto teológico en el que impone la nueva formula, la *Ekthesis* o *Exposición de la fe* (638) Pero ante el rechazo de Sofronio, ya obispo de Jerusalén, de Máximo el Confesor y de otros obispos, surge un nuevo cisma entre Oriente y Occidente

El papa Martín I convoca el Concilio de Letrán (649) para clarificar la cuestión En la lógica de Calcedonia situa las dos voluntades como expresión de las dos naturalezas *Los cánones 10 y 11 clarifican la diferencia entre el único operante y los dos principios a partir de los que opera, el único Cristo y sus dos operaciones, humana y divina* [266] En el canon 15 esclarece la noción exacta de «operación teándrica» (cf DS 515) El Concilio III de Constantinopla se reúne (680-681) bajo la cúpula del palacio imperial «in Trullo», con la presencia de los legados del papa Agatón En la sesion 13 condena a los monoteletas y al papa Honorio [267] En la sesion 18 promulga el decreto dogmático que reasume la tradicion conciliar anterior, repite palabra por palabra la definición de Calcedonia y en esa linea define la existencia de dos operaciones y dos voluntades del único sujeto Y se les aplica los cuatro adjetivos de Calcedonia las voluntades estan unidas sin conjunción y sin transformación, sin división y sin superposicion He aquí los textos claves

> «Predicamos igualmente en Cristo, segun las enseñanzas de los Santos Padres, dos voliciones o voluntades naturales y dos operaciones naturales, sin division, sin alteracion, sin separacion y sin confusion Los dos quereres naturales no son contrarios uno al otro, como dijeron los impíos herejes, ¡Dios nos libre!, sino que su querer huma-

[266] Cf DS 510-511 («Per utramque eius naturam voluntarius naturaliter idem consistit nostrae salutis operator»)

[267] «Coincidimos en arrojar juntamente con estos [Sergio, Ciro, Pirro, Paulo, Pedro, Teodoro de Faran] de la santa Iglesia catolica de Dios, a Honorio, que fue papa de la antigua Roma, porque examinados los escritos que dirigio a Sergio, hemos encontrado que siguio en todo la mente de Sergio y confirmo sus enseñanzas impias» DS 550-552 Esta condenacion por hereje de un papa en un concilio ecumenico causo problemas cuando el Vaticano I preparo la definicion de la infalibilidad pontificia Las explicaciones de la actuacion del Papa son muy diversas «Aunque su intencion era ortodoxa empleo un lenguaje que fue considerado mas tarde heterodoxo» A DI BERARDINO, «Honorio», en DPAC I, 1069 Cf G KREUZER, *Die Honoriusfrage im Mittelalter und in der Neuzeit* (Stuttgart 1975), G SCHWAIGER, «Die Honoriusfrage Zu einer Untersuchung des alten Falles», en ZKG 88 (1977) 85-97

no no se opone ni combate, antes mas bien esta sometido al querer divino y omnipotente [ ]

Porque asi como su santisima e inmaculada carne animada no quedo suprimida al ser divinizada, sino que permanecio en su estado y forma de ser, tampoco quedo suprimido su querer humano por el hecho de ser divinizado Mas bien quedo salvaguardado, como dice Gregorio el Teologo "El querer del Salvador no es opuesto a Dios, estando como esta totalmente divinizado"» [268]

c) *Voluntad natural y voluntad personal San Máximo el Confesor*

El comentario que se debe hacer a este concilio respecto de las voluntades es el mismo que a Calcedonia la voluntad como expresión de su naturaleza no queda suprimida sino conservada y potenciada El Verbo no reduce lo humano a un instrumento pasivo, no es su cuerpo una figura de la que se reviste, ni la voluntad humana algo que usa desde fuera o que disuelva en su propio querer, depotenciando su dinamismo propio La cuestión de fondo es si la unión hipostática lleva consigo la anulación de la libertad de Cristo, o le hace posible una nueva forma de ejercicio Aqui aparece una división introducida por Máximo el Confesor que será clave para el futuro voluntad física (θέλημα φυσικόν) y voluntad gnomica (θέλημα γνωμικόν) identica con el *liberum arbitrium,* o voluntad natural y voluntad personal [269] La unión que se da en Cristo no es como la union de las naturalezas físicas sino que se realiza en el orden personal y del amor Las personas se pueden compenetrar sin destruirse ni diluirse sino acrecentándose La acción personalizadora del Verbo en la voluntad humana de Jesus no la destruye sino que le confiere una dignidad y libertad supremas La libertad no vive de la soledad, la distancia o la incomunicación, sino justamente de la compañía, el amor y la afirmación que nos ofrece el otro en su alteridad A la luz de la constitución trinitaria de Dios, donde el amor relacional constituye la autonomía de las personas, afirmamos que en Cristo la acción

[268] DS 556 557 Cf VATICANO II, GS 22

[269] Cf H G BECK, «La primitiva Iglesia bizantina», en H JEDIN (ed), *Manual de historia de la Iglesia* II (Barcelona 1979) 626, A RIOU, *Le monde et l Eglise selon Maxime le Confesseur* (Paris 1973), J M GARRIGUES, *Maxime le Confesseur La charite avenir du monde* (Paris 1976), F M LETHEL, *Theologie de l agonie du Christ La liberte humaine du Fils de Dieu et son importance soteriologique mises en lumiere par S Maxime le Confesseur* (Paris 1979), J RATZINGER, *Schauen auf den Durchbohrten Versuche zu einer spirituellen Christologie* (Einsiedeln 1984) 33-37, W KASPER, «Uno de la Trinidad », en *Teologia e Iglesia* (Barcelona 1989) 297-321, J C LARCHET, *La divinisation de l homme selon Maxime le Confesseur* (Paris 1996) con la recension de H J VOGT, en ThQ 3 (1997) 142-143

personalizadora del Verbo funda una voluntad humana con su propio acto libre.

El texto bíblico guía en esta discusión conciliar es Jn 6,38: «Yo he venido del cielo no para hacer mi voluntad sino la del Padre que me ha enviado» (cf. DS 556). Aquí habla el Logos encarnado pero lo hace a partir de su voluntad humana. En Cristo no se dan dos «yoes» sino que existe una unidad de sujeto: el Logos habla tanto referido a la voluntad como al pensar humanos de Jesús en estilo enfático de «Yo». El yo del hombre Jesús ha sido integrado en su único centro personal, su voluntad humana se ha identificado en un sí absoluto con la voluntad del Padre. La voluntad de Jesús se adhiere al que es su fundamento, como el Hijo se adhiere al Padre, sin el cual no es Hijo y del que recibe su personal realidad. Por eso en la oración del huerto la voluntad de Jesús se adhiere al Padre y desde ella asume su destino de solidaridad con los hombres en la muerte. Nunca fue el Hijo más él mismo que cuando llegó al límite de realizar su persona como respuesta a la misión encargada, su condición de Hijo como redentor de sus hermanos los hombres, su procesión eterna en su misión temporal.

Con estas afirmaciones Constantinopla III supera todo malentendido posible respecto de Calcedonia: *no hay un dualismo de naturalezas entendidas como si existiera un hombre Jesús que en un momento segundo se adhiriera al Verbo. No se da tal «simetría» de naturalezas, operaciones, voluntades, porque no son realidades que preexistan constituidas antes de la unión, ni que se disuelvan después de la unión.* Ellas consisten a partir de la unión unificadora de la persona del Verbo, que por una relación subsistencial o acción hipostática confiere realidad a su humanidad. De nuevo repercute aquí la sospecha que vimos en Calcedonia: pensar que la libertad humana sólo es pensable sin Dios, al margen de Dios y en última instancia contra Dios. Esta dificultad parte de una comprensión de la libertad naturalista, despersonalizada y cerrada sobre sí. La libertad sólo germina en el amor; sólo es posible desde la relación y comunicación. «El otro» nos hace ser «yo»; su llamada nos identifica y su amor funda nuestra libertad. Uno recibe su identidad de quien amándole le confiera la posibilidad de implantarse gozosamente en el mundo. La libertad nace segura y crece gozosa cuando no se encuentra circundada por el vacío y el silencio, sino acogida en amorosa libertad solidaria. La acción suscitadora y personalizadora del Verbo funda la suprema libertad del hombre Jesús que, unida a la suya eterna, constituye la única acción filial del Encarnado. La obediencia de Cristo realiza desde un querer humano y temporal su eterna relación de Hijo. En esa libertad y amor filial integra la angustia, la soledad y el silencio que los hombres vivimos. El Hijo, hecho hombre, vive la

agonía como nosotros. La sujeción de su libertad humana a la del Padre es la correspondencia a su relación eterna de Hijo. Lo que es la acción generadora del Padre respecto del ser personal del Verbo, eso es la acción personalizadora del Verbo respecto de su humanidad, con todas sus energías y potencias. La integración en el Padre es el fundamento de la personalidad del Hijo; la sujeción de la voluntad de Jesús a la de Dios es la prolongación de su filiación, el máximo despliegue posible de su ser y con él de su libertad. La libertad humana de Jesús encuentra su lugar o acomodo existencial donde encuentra su fundamento metafísico; por ello libertad personal y necesidad ontológica coinciden [270].

> «La voluntad humana de Jesús se ordena a la voluntad del Hijo, integrándose en ella. En la medida en que hace esto, recibe su identidad, es decir la plena sumisión del yo al tú: en esto consiste la esencia de aquel que es pura relación y acto. Donde el yo se regala al tú, existe libertad, porque es acogida la "forma de Dios".
>
> Pero este proceso podemos describirlo también e incluso mejor desde el otro lado: El Logos se humilla de tal forma, que él asume la voluntad de un hombre como la suya y habla al Padre con el yo de este hombre, entrega su yo a este hombre y de esta forma transforma el hablar de este hombre en la palabra eterna de su bienaventurado "Sí, Padre". En la medida en que él confiere como propio su yo a este hombre, le otorga su identidad, le libera, le redime, le convierte en Dios. Ahora podemos apresar con nuestras manos lo que realmente significa la frase "Dios se ha hecho hombre": El Hijo transforma la angustia de un hombre en su obediencia filial, la palabra del siervo en la palabra que es el Hijo.
>
> De esta forma se hace manifiesta la forma de nuestra liberación, nuestra participación en la libertad del Hijo. En la unidad de las voluntades, de las que hemos hablado, se realiza la máxima transformación pensable del hombre y a la vez la única deseable: su divinización. Así el orar, que se introduce en el orar de Jesús y dentro del cuerpo de Cristo se convierte en oración de Jesús, podemos designarlo como laboratorio de la libertad» [271].

Con este concilio se ha cerrado el ciclo de la cristología patrística, que ha estado centrada primordialmente en las cuestiones de on-

[270] «La razón y con ella la necesidad de que aquí se trata no es coactiva, o simplemente restrictiva o impositiva, sino expresión de un orden en que cada cosa encuentra su acomodo, exhibe su ser en tanto que abierto al de todas las demás cosas y muestra dando de sí y desplegándose en su propio ambiente hasta el límite de sus posibilidades [...] La necesidad que acompaña a la razón tiene que ver con ese orden interno del ser y apunta por tanto a *la libertad entendida como plenitud de ser, no como indeterminación, indiferencia, y mucho menos como arbitrariedad»*. M. ÁLVAREZ, «Cristo como exigencia de Verdad», en EsTr 32 (1998) 388.

[271] J. RATZINGER, *Schauen auf den Durchbohrten...*, 36-37.

tología cristológica, movidas siempre por la *preocupación teológica* (fundamentar que en Cristo estaba Dios mismo revelándose y en cuanto tal dándose al mundo y haciéndolo suyo) y por la *preocupación soteriológica* (fundamentar que en el ser y en el hacer de Cristo estaban en juego el sentido del ser y el destino de los hombres). El iconoclasmo junto con la legitimidad de las imágenes, tratados en el Concilio II de Nicea (787), y la cuestión del adopcionismo hispánico, son sólo rebrotes en un caso del viejo monofisismo y en otro del viejo nestorianismo.

3. El Concilio II de Nicea (787)

Nicea II, el último concilio ecuménico reconocido por Oriente y Occidente, aborda una cuestión aparentemente insignificante desde el punto de vista dogmático: la legitimidad teológica de representar a Cristo, los acontecimientos y los personajes de la historia de la salvación [272]. La disputa en torno a la prohibición y consiguiente destrucción de las imágenes (iconoclasmo) por un lado y su defensa por otro se convirtió, primero, en una lucha entre el Pontificado romano y el Imperio de Bizancio y después en una lucha entre Oriente y Occidente, cuando Carlomagno se niegue a recibir las decisiones del Concilio y mande escribir los *Libros carolinos* para refutarlas. Reúne el sínodo de Frankfurt para condenar a Nicea II, cuyas actas llegaron en una mala traducción, provocando un malentendido de las expresiones, ya que el Concilio distingue claramente «adorar», que es sólo debido a Dios, y «venerar», que es debido a las imágenes (cf. DS 601).

El cristianismo hereda del AT la tradición anicónica: «No te harás escultura ni imagen alguna ni de lo que hay arriba en los cielos, ni de lo que hay abajo en la tierra» (Éx 20,4). Dios es infinito y por ello no circunscribible ni representable (ἀπεριγραπτός) (cf. DS 606). La atmósfera platónica orienta a los grandes autores a dirigir la mirada al Logos desnudo, que es la verdadera imagen de Dios, y a poner distancia a su particular humanidad judía. Frente al culto a los ídolos, los cristianos no adoran estatuas, ni rezan a imágenes, dirá Orígenes respondiendo a Celso [273]. Por otro lado está la distancia infinita entre la belleza del original y la pobreza o fealdad de las representaciones. Por esta razón el Concilio de Elvira (Granada), celebrado

[272] Cf. G. ALBERIGO (ed.), *Historia de los concilios ecuménicos,* 127-134; B. SESBOÜÉ-J. WOLINSKI, *El Dios de la salvación,* 346-353; G. DUMEIGE, *Nicée II* (Paris 1978); CH. SCHÖNBORN, *L'Icône du Christ. Fondements théologiques* (Paris 1986).

[273] Cf. ORÍGENES, *Contra Celso* VII, 64-65 (BAC 271 p.515-517).

después del año 295 y antes del 314, prohibió adornar las paredes con pinturas [274]. Sin embargo, desde el comienzo del siglo III las catacumbas, baptisterios y sarcófagos están decorados con imágenes evangélicas, símbolos de Cristo y de María. A ellos se añaden después las grandes composiciones de los ábsides y los mosaicos en los siglos IV, V y VI. No había en ello ninguna ingenuidad ni magia sino una convicción perfectamente ilustrada, formulada por San Basilio en una frase que, asumida por este segundo Concilio de Nicea, servirá de guía y defensa en los siglos posteriores: «El honor que se rinde a la imagen pasa al prototipo» [275]. El que venera una imagen trasciende su materialidad, dirigiéndose a aquél a quien la imagen representa.

El emperador León III en 726 destruye el mosaico de su palacio y declara la guerra a las imágenes. Según él, sólo hay dos realidades que remiten a Cristo y merecen veneración: la cruz y la eucaristía. La razón en que apoya su tesis es que, por ser lo divino irrepresentable, la imagen sólo puede representar lo externo de Cristo y esto es sólo la naturaleza humana. Entonces el icono representaría a ésta únicamente, y tendríamos un dualismo nestoriano, al separar al hombre Jesús visible del Logos invisible. El Verbo como Dios es irrepresentable; intentar pintarle sólo es posible separando de él su humanidad y absolutizándola. Constantino V quiso dogmatizar este punto de vista en el Concilio de Hiera (754). Frente a él, Nicea II expone las verdaderas razones, partiendo del principio encarnativo del cristianismo: *Si Dios se ha circunscrito a sí mismo en el Hijo encarnado, que es su verdadera imagen, eso quiere decir que la naturaleza creada puede expresar a su Creador. Si la palabra del evangelio puede anunciar verdaderamente a Cristo y si Cristo hombre puede reflejar verdaderamente a Dios, quiere decir que las imágenes creadas por el hombre pueden también reflejar al Verbo encarnado.* No hay idolatría, porque a la persona de Cristo, que es única en su divinidad y humanidad, se la distingue de la imagen, que es sólo un signo y trampolín hacia ella. La persona invisible es adorada; la imagen visible, en cambio, es sólo venerada. Dios es capaz de revelarse y darse en el mundo; el hombre es capaz de percibir su revelación y expresarla.

[274] «Placuit picturas in Ecclesia esse non debere nec quod colitur et adoratur in parietibus depingatur». MANSI II, 11.

[275] S. BASILIO DE CESAREA, *El Espíritu Santo* XVIII, 45 (Madrid 1996 p.183). «Ἡ γὰρ τῆς εἰκόνος τιμὴ ἐπὶ το πρωτότυπον διαβαίνει» (DS 601). El presupuesto de la contemplación de Jesús como figura de la revelación y autodonación de Dios es expresado por el prefacio de Navidad: «Quia per incarnati Verbi mysterium, nova mentis nostrae oculis lux tuae claritatis infulsit, ut dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur». Este texto es clave en la teología de Guardini y de Balthasar.

«Siguiendo como si dijéramos el camino real, es decir, la enseñanza divinamente inspirada de nuestros Santos Padres y la tradición de la Iglesia católica, pues reconocemos que es del Espíritu Santo que habita en ella, definimos con toda exactitud y cuidado, que las venerables y santas imágenes, como la imagen de la preciosa y vivificante cruz, tanto las pintadas como las de mosaico u otra materia, se expongan en las santas iglesias de Dios [...] Porque, en efecto, cuanto con más frecuencia son contempladas por medio de su representación figurada, tanto más se mueven los que las ven al recuerdo de los modelos originales, a tender a ellos, a tributarles una cariñosa y respetuosa veneración (προσκύνεσις), sin que esto constituya una adoración (λατρεία) verdadera según nuestra fe, adoración que sólo es debida a Dios» (DS 600s).

El Concilio sólo saca las consecuencias de la lógica de la encarnación: Dios por la encarnación de su Hijo se transcribe y describe, expresa y expone a sí mismo en el mundo. Luego quiere decir que la palabra, el sonido, el color y la luz tienen una ínsita (ingenua = grabada en su naturaleza) capacidad para apuntar hacia Dios y revelarlo, aun cuando nunca apresarlo. Esto vale sobre todo para los *iconos* orientales que, a diferencia de lo que será el arte realista occidental, no intentan describir la figura histórica de Cristo sino transparecer el misterio del Verbo y dejar sentir cómo actúa en los santos la presencia santificadora de Dios. El iconoclasmo destruyó muchísimas obras de arte. La defensa de las imágenes se convirtió en tarea sagrada de la Iglesia y con ello en la gran fuente de alegría y esperanza de la humanidad. Los iconos fueron y siguen siendo hasta hoy para la Iglesia oriental la gran «epifanía de Dios», y las pinturas y esculturas en Occidente fueron la Biblia de los pobres. La fe nos ha sido transmitida tanto por los ojos como por los oídos [276].

4. El adopcionismo hispánico

El último rebrote del nestorianismo lo encontramos en el adopcionismo hispánico, que es un nestorianismo mitigado y una expresión arcaica de la fe en Cristo, que hacía tiempo que había sido superada por la teología y la vida de la Iglesia. No es fácil precisar exactamente el sentido de su doctrina. Estos adopcionistas pensaban en

[276] La escultura y la arquitectura primero, después la pintura, han sido las grandes educadoras de Europa. Cada catedral reflejaba los cuatro grandes espejos de la realidad: *la naturaleza, la ciencia, la moral, la historia* (la historia de la salvación ante todo). «En la Edad Media, el género humano no ha pensado nada importante que no lo haya escrito en piedra». Cf. E. MÂLE, *L'Art religieux du XIIIeme siècle en France* I-II (Paris 1958); ID., *El arte religioso* (México 1966).

clave de naturaleza y no de persona, reclamando una autonomía para las propiedades de la humanidad de Jesús en su relación con Dios. Esa humanidad creada, no disuelta en la naturaleza divina, mantendría una respectividad para con Dios propia de la creatura y por ello se encontraría en estado de «servidumbre», la propia de un hijo adoptivo. Por ello declaran a Cristo siervo de Dios, hijo adoptivo. Es Dios por designación nuestra *(Deus nuncupativus),* no por realidad suya [277]. Los protagonistas de estas nuevas teorías fueron Elipando, arzobispo de Toledo (717-800), Fidel, obispo de Asturias, y Félix, obispo de Urgell († 818). Reaccionaron frente a ellos Beato de Liébana y Eterio de Osma en España, y fuera de ella Alcuino, Paulino de Aquileia, León III. A la vez condenan esta doctrina la Carta de Adriano a los obispos de España (785), los sínodos de Ratisbona (792), Frankfurt (794) y Friuli-Venecia de Aquilea (797). No sabemos hasta qué punto influyó en esta actitud la situación eclesiástica (contraposición de sedes Toledo y Oviedo) o política (el espíritu tradicional visigótico en pugna contra las tendencias absorbentes de la Iglesia franca) o si es una respuesta sincretista ante la influencia del Islam, con su centro cultural en Córdoba. El arte románico de los Pirineos, con sus abundantes «crismones», es testigo de la reacción católica afirmando la divinidad de Cristo [278].

5. Una síntesis escolar de la Patrística: San Juan Damasceno

La Patrística se cierra con San Juan Damasceno (655-750) que sistematiza la teología bizantina y que por estar en ámbito político no sometido al emperador de Bizancio se expresa con una gran libertad. Ya habíamos encontrado los primeros esbozos de «sistemas» teológicos, realizados por Orígenes, Pseudo-Dionisio y Máximo el Confesor. El Damasceno ofrece uno nuevo no como síntesis creadora sino como manual escolar, sin voluntad de originalidad, queriendo sólo recoger y transmitir fielmente a las generaciones nuevas toda la

[277] Cf. J. F. RIVERA RECIO, *El adopcionismo en España. Siglo VIII: Historia y doctrina* (Toledo 1980); J. C. CAVADINI, *The last Christology of the West. Adoptionism in Spain and Gaul 785-820* (Phyladelphia 1993); J. A. RIESTRA-A. RIESTRA, «Bibliografía sobre el adopcionismo español del siglo VIII: 1951-1990», en ScrTh 26 (1994) 1093-1152. La obra más completa, por la indicación de fuentes, monografías, panorama de interpretaciones, y situación actual del problema es J. PERARNAU (coord.), *Feliù d'Urgell. Bases per al seu Estudi* (Seo de Urgel-Barcelona 1999).

[278] Los textos en DS 309-310 (Adriano I); 612-614 (Concilio de Frankfurt); 616-619 (Concilio de Friul). Los textos de los teólogos adopcionistas y sus oponentes en B. XIBERTA, *Enchiridion de Verbo incarnato* (Matriti 1957) 680-720.

cosecha teológica anterior Su obra principal, *La Fuente del conocimiento,* abarca tres partes *Capítulos filosóficos, Libro de las herejías* y *Exposición de la fe (De fide orthodoxa)* La primera es una introducción filosófica, hecha sobre definiciones aristotélicas y patrísticas La última es el arsenal de todo el saber anterior y fue decisiva para la teología medieval a partir del siglo XII [279] Frente al iconoclasmo hace la defensa de las imágenes en su obra *Contra los que rechazan los santos iconos*

Su objetivo primero es precisar los conceptos y definir las palabras En este sentido clarifica la noción de *physis,* de *hypóstasis* y de «comunicación de idiomas» Lleva a su formulación definitiva términos elaborados por Leoncio de Bizancio como *enhypostatos* y *enhypostasía* Fundamenta y radicaliza la teoría de la unión hipostática, al mostrar que no hay una «simetría» entre las naturalezas sino que hay una precedencia suscitadora del Verbo respecto de la humanidad de Jesús Su cristología es «asimétrica», al afirmar la iniciativa y carácter personalizador del Verbo sobre la humanidad *No concurren dos naturalezas preexistentes para formar al único Cristo, sino que el Hijo eterno suscita una humanidad El hombre Cristo es el Verbo encarnado* La persona eterna se suscita una forma temporal de existencia, personalizándola a ella y personalizándose a sí mismo en ella

> «El Verbo ha tenido la iniciativa en la obra de la encarnacion Es evidente que la teoria de la enhipostasia, a la vez que afirma y subraya la humanidad de Cristo, muestra de manera inequivoca la grandeza primordial de la divinidad» [280]
>
> «El mismo Verbo se hizo hipostasis para la carne, de suerte que fue al mismo tiempo carne, carne del Verbo de Dios y carne animada, racional e inteligente Por ello no hablamos de un hombre divinizado sino de un Dios que se ha hecho hombre El que por naturaleza era Dios perfecto, el mismo por naturaleza se hizo hombre perfecto (φύσει τελείος θεός, γεγονε φύσει τελειος ἄνθρωπος ὁ αὐτός)» [281]

No preexistía la humanidad de Jesús sino el Hijo eterno Éste al asumir a aquélla se ha convertido en una «hipóstasis compuesta» [282]

[279] Cf B KOTTER, «Johannes von Damaskus», en TRE 17 (1988) 127-132, B STUDER, en DPAC II, 1181-1183, A GRILLMEIER, *Vom Symbolum zu Summa* en *Mit ihm und in ihm* 585-636, J MEYENDORFF, *Le Christ dans la theologie byzantine* 207-234 (Un ensayo de sistema San Juan Damasceno) Sus obras, ademas de CPG III, 8040-8127, PG 94-96, en B KOTTER (Hg), *Die Schriften der Johannes von Damaskus* (Scheyern-Berlin 1969-1986), en PTS 7, 12, 17, 22, 29 Trad francesa *La Foi orthodoxe suivie de Defense des icones* (Paris 1966)

[280] K ROZEMOND, *La christologie de Saint Jean Damascene* (Ettal 1959) 26

[281] *De fide orth* III, 2 (PG 94,988A)

[282] *Adv Nest* 1 συνθειος υποστασις (PG 95,189C)

Pero no se trata de la conjunción de dos realidades paralelas, ya que entre Creador y creatura no hay paralelismo sino dependencia El Verbo hace existir una humanidad al mismo tiempo que la hace suya La persona de Jesús por esta composición adquiere propiedades o caracteres dobles «Los de la naturaleza divina, por los cuales está unido al Padre y al Espíritu, y los de la naturaleza humana, por los cuales está unido a María y a nosotros» [283] De esta forma el Verbo Dios se torna pasible en la carne Esta carne del Verbo, en la que Dios padece con nosotros, es extensible hasta la coexistencia, colaboración y compasión en Dios, porque es propio de lo humano ser extendido más allá de su propia naturaleza En esta extensión hasta Dios y asumpción por Dios esa carne constituye las primicias de la humanidad [284] Su unión con el Verbo no fue un privilegio individual sino un logro comun para toda la humanidad En ese don y logro consiste nuestra salvación ya que ellos realizan la consumación de nuestro destino, porque el hombre fue creado en vistas a su deificación Cristo consuma el hombre y en él consuma todo el mundo, ya que el hombre es un «microcosmos» [285]

[283] *De fide orth* III, 7 (PG 94,1009AB)

[284] «La entera naturaleza humana es susceptible de ser modificada tanto por lo que le es natural lo mismo que por aquello que le es dado o la trasciende (δεκτική εστι τῶν κατα φυσιν και παρα φυσιν και ὑπερ φυσιν) mientras que la naturaleza divina no puede recibir ni modificacion ni adicion Por otro lado, la carne del Verbo constituye las primicias de nuestra naturaleza Ella no es una hipostasis individual de la naturaleza humana, sino que es una naturaleza enhipostasiada, formando parte de la hipostasis compuesta de Cristo *Ella fue unida a Dios Verbo no para ella ni por ella misma sino para la salvacion comun de nuestra naturaleza» De recta sententia contra Jacobitas* (PG 94,1464BC) Analiza la analogia existente entre la unidad de la humanidad y la divinidad en Cristo con la unidad del alma y cuerpo partiendo de San Gregorio de Nacianzo Tal analogia se convertira en afirmacion comun en Occidente a partir del Simbolo *Quicumque vult* «Nam sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus» DS 76 Cf J N D KELLY, «The Soul-Flesh Analogy», en *The Athanasian Creed* (London 1964) 98-104

[285] «Ὁ ἄνθρωπος τοινυν μικροκοσμος ἐστιν» *De duabus voluntatibus* (PG 95,144B)

CAPÍTULO V

LA ERA MEDIEVAL: LA ESCOLÁSTICA Y EL SIGLO DE LA REFORMA

BIBLIOGRAFÍA

ARGENENDT, A., *Geschichte der Religiosität im Mittelalter* (Darmstadt 1977), cap. IV: «Jesucristo»; FÉRET, J. M., «Christologie médiévale de Saint Thomas et christologie concrète et historique d'aujourd'hui», en *Memorie Dominicane* 6 (1975) 107-141; LANDGRAF, A. M., *Dogmengeschichte der Frühscholastik.* II/1-2. *Die Lehre von Christus* (Regensburg 1953-1954); LECLERCQ, J., *Consideraciones monásticas sobre Cristo en la Edad Media* (Bilbao 1999); LOHAUS, G., *Die Geheimnisse des Lebens Jesu in der Summa theologiae des heiligen Thomas von Aquin* (Freiburg-Basel-Wien 1985); MACQUARRIE, J., «Jesus Christus. VI. Neuzeit bis zur Gegenwart. VII. Dogmatisch», en TRE 17 (1988) 16-64 (estos artículos de la TRE ofrecen una bibliografía casi exhaustiva, a ella remitimos); MOSTERT, W., *Menschwerdung. Eine historische und dogmatische Untersuchung über das Motiv der Inkarnation des Gottessohnes bei Thomas von Aquin* (Tübingen 1978); MÜHLEN, K. H. ZUR, «Jesus Christus. IV. Reformationszeit», en TRE 16 (1987) 759-772; NIEMANN, F.-J., *Jesus als Glaubensgrud in der fundamentaltheologie der Neuzeit. Zur Genealogie eines Traktats* (Innsbruck-Wien 1984); PELIKAN, J., *Jesús a través de los siglos. Su lugar en la historia de la cultura* (Barcelona 1989); PLAGNIEUX, J., *Heil und Heiland. Dogmengeschichtliche Texte und Studien* (Paris 1969); RUH, K., *Geschichte der abendländischen Mystik* I-III (München 1990-1996); SCHÜTZ, CH., «"Le Christ Seigneur" dans la Règle de Saint Benoît», en *Irénikon* 1/2 (1999) 42-71 con bibliografía completa; SPARN, W., «Jesus Christus. V. Vom Tridentinum bis zur Aufklärung», en TRE 17 (1988) 1-16; TORREL, J. P., *Le Christ en ses mystères. La vie et l'oeuvre de Jésus selon Saint Thomas d'Aquin,* I-II (Paris 1999); WILLIAMS, R., «Jesus Christus. II. Alte Kirche», en TRE 16 (1987) 726-745; ID., «Jesus Christus. III. Mittelalter», en ibid., 745-759.

Si el período bíblico es la época fundadora en el orden de la revelación divina y del testimonio apostólico, el período patrístico es la época fundadora en el orden de la interpretación eclesial y de la fijación dogmática de la doctrina cristiana. La inteligencia ulterior del misterio de Cristo, que ha de ser renovada en cada época, tiene que remitirse necesariamente al testimonio bíblico y a la interpretación conciliar, como condiciones de su autenticidad.

— El primero expresa la palabra del Hijo (que el Padre nos da prolongando la procesión eterna en una misión salvífica).

— El segundo expresa la inteligencia y el amor de esa palabra del Hijo (que el Padre hace posible por la misión del Espíritu a la Iglesia y al corazón de los fieles).

Las dos misiones históricas de Cristo y del Espíritu transponen así al mundo las dos procesiones trinitarias [1].

I. LA TRANSMISIÓN A OCCIDENTE DE LA CRISTOLOGÍA PATRÍSTICA

La actitud creadora de la Iglesia en la primera parte del primer milenio se manifestó en la recepción de la Escritura, en el diálogo con la cultura grecolatina, en la asimilación por el pensamiento y la vida de la verdad transmitida. La segunda parte, en cambio, fue más bien transmisora y sistematizadora de aquellas grandes intuiciones y creaciones. San Juan Damasceno († 749) cumple esa función para Oriente; en Occidente, que lentamente se va distanciando de Oriente hasta las rupturas sucesivas de Focio († 895) y de Miguel Cerulario († 1058), esa función la cumplen Boecio († 524), Fulgencio de Ruspe († 532), Casiodoro († 580), San Gregorio Magno († 604), San Isidoro de Sevilla († 636) y San Beda el Venerable († 735). Mientras que Boecio y Fulgencio de Ruspe intentan explicitar el dogma de Calcedonia, elaborando teóricamente la categoría de persona con los medios de la filosofía aristotélica, los otros ejercen como traductores y transmisores de la herencia patrística a la nueva cultura. La función de San Isidoro en ese sentido es decisiva para el futuro de Europa, no en el orden de la genialidad creadora sino de la traducción, catalogación y transposición de un universo cultural a otro [2].

En Occidente había prevalecido el interés por la realidad humana de Jesús. En las discusiones en torno al Concilio de Calcedonia, la acentuación de la dualidad de naturalezas había caracterizado la herencia de Tertuliano, San Agustín y sobre todo San León. Si bien Roma siempre había apoyado a San Cirilo, sin embargo se orientó más hacia una cristología de separación antioquena que de unificación ciriliana. En esta línea hay que situar el adopcionismo, que llena todo el siglo VIII en Europa y al que sin duda no es ajeno el acoso del

[1] El Concilio II de Nicea ya explicita los fundamentos de la definición: «la tradición de la Iglesia católica», «el Espíritu Santo que habita en ella». Ellos constituyen el «camino real» de la fe. DS 600-603.

[2] Cf. J. FONTAINE, *Isidore de Sevilla et la culture classique dans l'Espagne wisigothique* I-III (Paris 1977); D. RAMOS-LISSON, «Doctrina soteriológica de I. de Sevilla», en GAKGS 31(1984) 1-23; R. TREVIJANO, *Patrología* (Madrid [3]1998) 355-368.

Islam, con su rechazo del dogma trinitario y su aceptación de Cristo sólo como profeta. Pero a la vez que esa línea orientada desde una visión aristotélica de la realidad y de una comprensión cristológica antioquena, encontramos como cierre del primer milenio la visión orientada por el neoplatonismo, que acentúa otras dimensiones de la realidad, de Dios y de su unión con el mundo. Juan Escoto Eriúgena, heredero a la vez de San Máximo el Confesor, del Pseudo-Dionisio y de los Capadocios por un lado y de San Agustín por otro, es el pensador neoplatónico que más influencia ejercerá en la Edad Media [3]. Para él hay dos principios básicos. Uno es el principio cósmico, determinado por la procedencia o emanación del movimiento desde el Uno a los muchos y el retorno al Uno. El otro es el principio cristológico: El Verbo es desde toda la eternidad el Mediador entre unidad y pluralidad. La historia de la salvación prolonga y refleja en el orden del crecimiento y de la mutación esa eterna dialéctica de unidad y pluralidad, de procedencia de la Fuente y de retorno al Principio. Con este pensador tenemos en Occidente un tipo de teología que no separa el ser de Dios de su relación con el mundo, y por ello se pregunta por las condiciones de posibilidad en el ser trinitario de Dios para la creación, revelación y encarnación. Santo Tomás, Nicolás de Cusa, Eckhart, Hegel, Barth y Balthasar se sitúan en esa línea. *La creación es la prolongación de las procesiones trinitarias* [4]. En su sistema van unidas de manera inseparable metafísica y teología, cosmología y cristología. *La historia es un momento segundo, cuya inteligibilidad sólo se descubre situándola sobre ese fundamento posibilitador que es la constitución trinitaria de Dios, el flujo del Padre al Hijo y al Espíritu con el retorno de ambos al Padre.* De esa estructura de donación y relación, de procesión y retorno en una *perichôresis* y recirculación eternas, proceden y a ellas vuelven el ser, la persona y la historia. La soteriología será vista como divinización (θέωσις) por participación en la corriente de vida de quien es nuestro origen, que nos envía y por ello nos llama a retornar a él. El Hijo nos es dado como ὁδός, camino de procedencia y de retorno; venimos del Padre a su imagen y volvemos al Padre por él como ejemplo. El Espíritu Santo nos es dado como ἔρως, amor que nos llama e impulsa

[3] Cf. M. L. COLISH, «John the Scoto's Christology and Soteriology in Relation to his Greek Sources», en DR (April 1982) 138-151; U. RUDNICK, *Das System des J. Scottus Eriugena. Eine theologisch-philosophische Studie zu seinem Werk* (Freiburg 1990); W. BEIERWALTES, *Eriugena. Grundzüge seines Denkes* (Freiburg 1994).

[4] «... non tantum essentia divina habet ordinem ad creaturam sed etiam processio personalis, quae est ratio processionis creaturarum». STO. TOMÁS, *Sent.* I d.27 q.2 a.3 ad 6.

al regreso. La *Summa* de Santo Tomás se articula con este esquema del *exitus-reditus*. Su cristología ve a Cristo como vía de retorno al Padre y al Espíritu como la fuerza que nos atrae hacia él [5].

II. SAN ANSELMO. LA RELECTURA SOTERIOLÓGICA DE LA CRISTOLOGÍA

La Europa del segundo milenio comienza teológicamente con una doble orientación: la de los monjes y la de los escolares, que darán lugar a un doble tipo de cristología. Se trata de la teología monástica y de la teología universitaria, movida cada una por unos intereses primordiales, utilizando diversos instrumentos lógicos y situándose en enclaves distintos. A la primera le preocupa ante todo la penetración en los misterios de la fe para mejor vivirlos, gustarlos y participar en la gloria de Dios [6]. A la segunda le preocupa ante todo la razón, el descubrimiento de la realidad y su constitución, la coherencia lógica de la fe y la defensa de su razonabilidad ante los que la cuestionan. Los unos viven en los monasterios, cultivan los campos y celebran la divina liturgia: su orientación va hacia la mística. Los otros viven en las escuelas catedralicias y de las ciudades, se dedican al estudio de la lógica, la medicina y la matemática; su orientación va hacia la vida civil, en diálogo intelectual con los filósofos (dialécticos, lógicos, físicos) y en España además con los judíos y árabes. El símbolo de la primera, dotado a la vez de una capacidad metafísica única, es San Anselmo de Cantorbery (1033-1109) [7].

Él es la figura decisiva para la cristología del futuro, ya que la anterior ocupación con la persona de Cristo (cristología) se convierte ahora en preocupación por la salvación del hombre: su necesidad, su

[5] «In exitu creaturarum a primo principio attenditur quaedam circulatio vel regiratio, eo quod omnia revertantur sicut in finem in id a quo sicut a principio prodierunt». I *Sent.* d.14 q.2 a.2; ST I q.2 intr.; III prol. (Christus secundum quod homo via est nobis tendendi ad Deum). Sobre el *exitus-reditus* como esquema de la Suma, cf. J. P. TORREL, *Saint Thomas d'Aquin maître spirituel,* II (Paris 1996) 71-79.

[6] Cf. J. LECLERCQ, *Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge. L'amour des lettres et le désir de Dieu* (Paris 1963) = *Cultura y vida cristiana. Iniciación a los autores monásticos medievales* (Salamanca 1965); ID., *Consideraciones monásticas sobre Cristo en la Edad Media* (Bilbao 1999).

[7] Para los textos, introducciones y bibliografía remitimos a las ediciones bilingües de la BAC: *Obras Completas de San Anselmo* I-II (Madrid 1952-1953), de R. ROQUES, *Saint Anselme. Pourquoi Dieu s'est fait homme* (SC 91; Paris 1963) y de M. CORBIN, *L'Oeuvre de S. Anselme de Cantorbery* I-III (Paris 1986-1988). Ver especialmente sus dos obras: *Carta sobre la Encarnación del Verbo* (BAC I, 688-738) y *¿Por qué Dios se ha hecho hombre?* (BAC I, 743-891).

forma, sus consecuencias (soteriología). Estamos ante un horizonte nuevo: el pecado del hombre y su salvación, la ofensa al Señor y sus consecuencias, el derecho y la justicia, el honor del ofendido y la reparación por el ofensor. Su punto de partida deja de lado las preocupaciones soteriológicas de la Patrística centradas en la idea de restauración de la naturaleza caída, de la recreación del hombre, de la unión del Encarnado con todo el cosmos y la humanidad, del poder objetivo del «pecado» (ἁμαρτία) que dejaba al hombre en poder del demonio como su soberano, de la necesaria divinización. Aquí aparece en el centro de atención el pecado en una de sus dimensiones: como ofensa, injuria, injusticia, robo infligido a Dios por el hombre. Su afirmación se repetirá intensamente después, sobre todo a partir de la Reforma luterana y en nuestros mismos días la recoge el propio Bultmann: «Nondum considerasti quanti ponderis sit peccatum = Todavía no has reflexionado suficientemente sobre la gravedad del pecado» [8].

Esto supone un progreso. San Anselmo revela una nueva sensibilidad, más personalista tanto respecto del hombre como de Dios. La relación entre ambos y la libertad de ambos pasan a primer plano. El honor y el derecho de cada uno de los actores son las dos palabras claves. La historia es un juego de relaciones de justicia y de honra, de injusticia y de deshonra. Ahora bien, como esa rectitud, justicia y verdad objetivas fundan el mundo y constituyen tanto a Dios como al hombre, cuando se quiebran hay que restaurarlas, por dignidad y para dignificación de ambos. No se trata de imposiciones arbitrarias o de exigencias subjetivas por parte de Dios sino del orden objetivo de la realidad, que confiere su dignidad tanto a Dios como al hombre. No violarlos, y si se han violado restaurarlos, es la condición de la verdad de la existencia.

Desde aquí hay que analizar la obra *Cur Deus homo* y su carta *De incarnatione Verbi* escrita contra Roscelino, un nominalista, que cuestionaba la encarnación de una de las personas divinas. Estas obras hay que leerlas junto con el *Monologium* y *Proslogion.* Las dos explicitan su intención y método, una respecto de la existencia de Dios y la otra respecto de la encarnación: mostrar por «razones necesarias» que, si Dios es Dios, no puede no existir; y que si la obra divina de crear al hombre no puede quedar en vano, una vez que el hombre ha pecado, tiene que encarnarse el Verbo para redimirlo. No se trata de un racionalismo que funde la realidad en la reflexión o que sólo se adhiera al objeto de la fe si previamente lo ha demostrado, sino que, *partiendo de la afirmación positiva de la revelación de*

[8] *Cur Deus homo* I, 21 (BAC I, 810). Cf. P. SEJOURNÉ, «Les trois aspects du péché», en RSR 24 (1950) 5-27.

que las cosas son así, indaga la causa por la cual son asi El presupuesto es que la realidad es razonable, no arbitraria ni violenta En Dios necesidad y libertad se identifican, rectitud e iniciativa van unidas, por eso lo que ha ocurrido tiene su lógica interna que el creyente puede discernir, no para liberarse del riesgo de creer como obsequio de la libertad sino para acrecentar esa fe y reduplicar el gozo [9] El argumento ontológico para demostrar la existencia de Dios y la necesidad de la encarnacion de Cristo —aun cuando no supiéramos que Cristo ha existido— esta elaborado por un abad para formar y preparar a sus monjes a la celebracion de los divinos misterios Se abren con una oración y en la oración desembocan [10]

Estos son los pasos que sigue San Anselmo en su demostracion de las *razones necesarias de la encarnacion,* como unica solución «objetiva» no arbitraria, para superar las consecuencias del pecado y que el hombre pueda salvarse

1 Percepción profunda del significado del pecado, no sólo como deficiencia moral, desadecuación psicológica o incumplimiento de la ley, sino como ofensa personal a Dios, que deja al hombre sin conexión con la fuente de su ser y abandonado a su impotencia El pecado solo muestra su abismal potencia vaciadora y destructora cuando el hombre vive en presencia de Dios *coram Deo, in conspectu Dei* A la pregunta de Boso, responde Anselmo asombrado «Nondum considerasti quanti ponderis est peccatum! Si te videres in conspectu Dei! = ¡Aun no has examinado atentamente cuánto es el peso del pecado! ¡Lo descubrirás si te vieres a ti mismo bajo la mirada de Dios!» [11]

2 Es necesario que cuando un hombre ha pecado ofrezca satisfacción a Dios a quien ha ofendido o que pague la pena El punto de

[9] Cf los prologos de ambas obras «No intento, Señor, penetrar tu profundidad, porque de ninguna manera puedo comparar con ella mi inteligencia, pero deseo comprender tu verdad, aunque sea imperfectamente, esa verdad que mi corazon cree y ama Porque no busco comprender para creer, sino que creo para llegar a comprender Creo en efecto, porque si no creyera no llegaria a comprender» *Proslogion* I (BAC I, 366) «El fin de aquellos que me piden esta peticion no es el llegar a la fe por la razon, sino el de complacerse en la contemplacion e inteligencia de las verdades que creen» Ibid I (BAC I, 745)

[10] En el prefacio expresa su proposito de mostrar por razones necesarias la necesidad de la encarnacion, y que solo de esa forma es pensable la redencion *Razones necesarias quieren decir el sentido y conveniencia profunda que descubrimos despues de saber que la realidad es asi* «Ac tandem remoto Christo, quasi nunquam aliquid fuerit de illo, probat rationibus necessariis esse impossibile ullum hominem salvari sine illo In secundo autem libro similiter quasi nihil sciatur de Christo, monstratur [ ] non nisi per Hominem Deum atque ex necessitate omnia quae de Christo credimus fieri oportere» Ibid *Prol* (BAC I, 742)

[11] Ibid, I, 21 (BAC I, 810)

partida es el orden objetivo, la belleza interna, que no deben ser violados El mundo no puede quedar roto, porque sería el hombre el primer perdedor Por ello la satisfaccion o el castigo son condiciones necesarias para mantener ese orden Ellos entran en los planes de Dios que saca bien de mal «Porque si la divina sabiduría no lo hubiese establecido asi para remediar la perturbación del recto orden, causada por la malicia humana, resultaría en el universo, cuya ordenación está en manos de Dios, cierta deformación causada por la violacion de la belleza y del orden y parecería como que Dios había fallado en su providencia Ambas cosas con inconvenientes e imposibles por consiguiente es necesario que a todo pecado le siga la satisfacción o la pena» [12]

3 La satisfacción es pues necesaria para que se realice el sentido del mundo, para que la creación del hombre no sea en vano y para que Dios no fracase en sus designios Ahora bien, el hombre no es capaz de satisfacer a Dios de manera proporcionada a lo que su pecado significa Todo lo que el hombre hace se lo debe ya a Dios como creatura Si la ofensa se mide por el ofendido, la infinitud de Dios deja al hombre sin posibilidad de satisfacer su pecado «Satisfacer» es hacer bastante, hacer algo proporcionado a la falta cometida [13] Pero entre el pecador y el Dios Santo ¿no hay distancia infinita? San Anselmo prolonga aquí las afirmaciones patrísticas, según las cuales el hombre bajo el pecado es semejante a quien ha caído en una sima, ha naufragado en el ponto, ha sido llevado cautivo, es esclavo de su dueño en ningun caso tiene capacidad de rescatarse a sí mismo, recuperando por sí solo su libertad y salvación

4 Sólo puede liberar al hombre alguien que comparta situacion, destino y vida con él y cuyas obras sean de valor infinito, para que pueda ofrecer a Dios satisfacción por el honor herido, la injusticia causada, el «robo» perpetrado La lógica exige la existencia de alguien que, siendo plenamente igual a Dios en dignidad y perfección, a la vez que plenamente identificado con la situación y culpa del hombre, realice esa satisfacción Ese alguien tiene que ser Dios y hombre [14]

[12] Ibid , I, 15 (BAC I, 785)

[13] «Satis-factio», termino del derecho romano, que expresaba el «hacer bastante», hacer lo que se pudiera para quedar en libertad Tertuliano lo aplico a la conducta del pecador que hace lo bastante para ser reconciliado con la Iglesia y San Ambrosio por primera vez a la muerte de Cristo *Comm in Ps* 37,53 (PL 14,1036)

[14] «Si pues como se ha demostrado es necesario que la ciudad celestial se complete con los hombres y esto no puede hacerse mas que con la dicha satisfaccion, que no puede dar mas que Dios ni debe darla mas que el hombre, siguese que ha de darla necesariamente un hombre Dios» *Cur Deus homo* II, 7 (BAC I, 834)

5. La forma de ofrecer satisfacción es realizar la forma máxima de obediencia y de sufrimiento que es pensable para el hombre. Si el pecado consistió en reclamar la vida, el poder y la dignidad para uno mismo frente a Dios, que es su origen y dueño, *la satisfacción consistirá en invertir la lógica de la acción pecaminosa.* Se trata de una actitud de conversión por inversión de lo anteriormente realizado, por una acción realista que muestre nuestro rechazo de aquello, nuestro dolor y voluntad de colocarnos en la actitud opuesta. *No se trata de una imposición jurídica de Dios que reclame la muerte de Cristo, sino de una íntima necesidad del hombre de mostrar con absoluto realismo que, arrepentido, niega todo lo anterior y, para mostrarlo, invierte el sentido de aquella acción.* Y eso es lo que ha hecho Cristo por nosotros: la antítesis de nuestra acción, poniendo su vida en don donde nosotros intentamos el rapto y la apropiación [15].

Esta lógica de fondo en la argumentación anselmiana está en el borde de la degradación tanto de la idea de Dios como de la comprensión cristiana de la salvación. Por eso San Alselmo ha sido juzgado de manera contrapuesta por los autores: como descubridor de un horizonte nuevo de la realidad cristológica, o como iniciador de una comprensión precristiana y casi masoquista de Dios, a la vez que otra meramente jurídica y penal de la salvación, que culminará siglos después en la idea de «expiación vindicativa». Sin embargo, su intuición personalista es un avance frente a una comprensión meramente metafísica y frente a una trivialización moral del pecado. En Dios la idea de la perfección es inseparable del amor y de la justicia. Dios no juega con el hombre: le otorga plena responsabilidad y respeta sus decisiones con la lógica objetiva que ellas llevan consigo. Y la lógica del pecador es destructora del orden del mundo, del propio hombre y del ser. Una vez rotos éstos, Dios provee a la restauración de ese orden y belleza. No exige nada al hombre sino que por el contrario le da a su propio Hijo para que restaure esa realidad quebrada, ofreciendo al hombre la posibilidad de su autodignificación. Ofrecerle al hombre un perdón fácil, meramente declarativo de la no permanencia del pecado o de que no es tomado en cuenta, sería ofender y humillar al hombre porque supondría no tomar en serio sus acciones, no reconocer las consecuencias inmanentes de ellas o, una vez reconocidas, dejarlas sin superar. Dios ofrece al hombre la posibilidad de que él —y Cristo se pone en nuestro lugar y es uno de los su-

[15] «Ya ves cómo la necesidad fundada en la razón demuestra que la ciudad celestial debe ser completada con los hombres y que esto no puede ser más que por la remisión de los pecados, que nadie puede alcanzar más que por un hombre que al mismo tiempo sea Dios y con su muerte reconcilie con Dios a los hombres pecadores». Ibid., II, 15 (BAC I, 859).

yos— se redima a sí mismo. Dios no exige la muerte de Cristo, no se goza en ella, más aún, la padece. En ella tiene lugar la expresión de su amor supremo al hombre, dándole su Hijo como «precio» de su redención. Cristo reconoce a Dios como Dios a la vez que desvela e identifica el pecado del hombre, mostrando las consecuencias objetivas que ese pecado arrastra: causa la muerte personal del hombre al separarlo de Dios. De esta forma Cristo desvela y destruye el poder del pecado, recrea el ser del hombre para ajustarlo al orden real y ponerlo en la justa relación creatural con Dios. El orden del ser es la suprema necesidad para el hombre y corresponder a sus exigencias es la condición de la propia verdad y dignidad [16]. Roques ha afirmado que lo que llama la atención en esta obra, marcada en tantos aspectos por el primado del honor de Dios, es el primado del hombre y de su salvación. Y Leclercq titula el capítulo dedicado a su cristología: «San Anselmo y el honor del hombre».

La articulación del diálogo, ciertas metáforas y fórmulas retóricas, junto con los presupuestos propios de una época de feudalismo, oscurecen la lógica profunda de su argumentación y la ponen en el borde de transmitir una imagen de Dios que para perdonar los pecados de los hombres exige la muerte del Hijo y reclama la satisfacción de sus derechos como un tirano violento. Con ello prevalece una visión del cristianismo centrada en el pecado y de la salvación divina centrada en el perdón. Con San Anselmo aparece por primera vez de manera explícita la *comprensión ascendente de la salvación,* que ya está presente en el NT. Cristo es el don de Dios a los hombres con anterioridad e independencia de su situación y respuesta (visión descendente); pero es también la respuesta de los hombres a Dios (versión ascendente). Sin el amor preveniente de Dios manifestado históricamente (don de Cristo Hijo e Imagen del Padre) y sin el amor respondente del hombre (Cristo hombre que se pone ante el Padre e intercede en nombre, a favor, y por causa de todos sus hermanos) no hay salvación cristiana. Ésta se comprende a la vez como mediación descendente y mediación ascendente. El problema de la cristología posterior será conjugar ambas [17].

[16] Cf. E. BRIANCESCO, «Justicia y verdad en San Anselmo», en *Patristica et Mediaevalia* II (1981) 5-20; M. CORBIN, «Nécessité et liberté: sens et structure de l'argument du Cur Deus Homo», en *Humanisme et foi chrétienne* (Paris 1976) 599-632; H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. 2. Estilos Eclesiásticos* (Madrid 1986) 207-252.

[17] La crítica de la cristología de San Anselmo se inicia en nuestro siglo con la obra de V. AULEN, *Le Triomphe du Christ* (Paris 1970) = *Christus Victor mortis. La notion chrétienne de rédemption* (Paris 1949), quien sin embargo percibió la intención profunda de Anselmo. «San Anselmo quiere evitar ante todo una concepción del amor de Dios que no sintiera suficientemente el peso del pecado. Partiendo de ahí

Ya en su mismo momento histórico aparece la contrapropuesta soteriológica hecha por Abelardo († 1142). Para éste la redención es el puro resultado de la revelación del amor de Dios para el hombre, manifestado sobre todo en la pasión, que suscita nuestro amor, nos incita a seguir su ejemplo y así nos libra del pecado. El hombre es ante todo receptor. ¿Cuál de las dos interpretaciones, la de San Anselmo o la de Abelardo, es más honrosa para el pecador? [18].

III. LA ESCOLÁSTICA INCIPIENTE. LAS *SUMMAS* Y PEDRO LOMBARDO

En el siglo XII aparece la Escolástica incipiente con figuras como Roberto de Melún († 1167), que en un cristocentrismo anticipado habla del «Christus totus» como objeto centrador de la teología, Hugo de San Víctor († 1141) y sobre todo Pedro Lombardo († 1160). Es la época de la floración de los florilegios y de la *Summa sententiarum,* con la acumulación de textos aparentemente contradictorios *(Sic et Non)* como método para discernir la verdad. Entre esas autoridades se elige la que parece más conveniente, añadiendo una leve fundamentación y comentario. La obra más influyente de ese género son las *Sentencias* de P. Lombardo, que fueron el texto base de la teología a lo largo de siglos, hasta que Cayetano y luego Francisco de Vitoria en Salamanca las sustituyen a comienzos del siglo XVI por la *Summa* de Santo Tomás La cristología aparece en el libro IV centrada en torno a la «reparatio hominis per gratiam mediatoris Dei et hominum», otorgando especial relieve a los misterios de la vida de Cristo, con acentuación de las cuestiones especulativas, especialmente en torno a la *inteligentia harum locutionum: Deus factus est homo* y *Deus est homo* y la enumeración de las tres teorías explicati-

quiere afirmar la necesidad indispensable de la satisfacción Al exigirla Dios muestra que toma en serio el pecado y la falta», p 131 Un inventario de las críticas y un juicio sereno de los autores que han expuesto su cristología (Greshake, Bouyer, Balthasar), en M CORBIN, *Introduction* , 15-163, B SESBOUE-J WOLINSKI, *Historia de los dogmas* I *El Dios de la salvación* (Salamanca 1995) 382-386

[18] *In Rom* 3, lib II (PL 178,836) Godofredo, primero discípulo de Abelardo y luego seguidor de San Bernardo, escribe así «En el sacrificio de la pasión del Señor, Abelardo no presentaba nada más que *el ejemplo de la virtud y el aguijón del amor Estas son, es cierto, grandes y verdaderas realidades, pero no las únicas* Bendito sea Dios que me ha dado después un maestro mejor, que ha refutado el orgullo y la ignorancia del primero» PL 180,331-332 nota Cf. R. E. WEINGART, *The Logic of divine Love A Critical Analysis of the Soteriology of Peter Abelard* (Oxford 1970), R THOMAS (Hg), *Petrus Abaelardus 1079-1142 Person, Werk und Wirkung* (Trier 1980)

vas del modo de la unión de la persona divina con la humanidad de Cristo [19].

— La primera es la del *hombre asumido:* el Verbo se apropia un sujeto previamente existente *(suppositum)* y existe en él, constituyendo una persona, en la que comienza a ser hombre, quedando destruida esa personalidad humana previa.

— La segunda es la *teoría del hábito.* Si la anterior habla de un sujeto compuesto, ésta evita esa afirmación. Para ella el Verbo se reviste del alma y del cuerpo como de un «vestido». El Verbo se humaniza no «en esencia» sino según el *habitus,* en «comportamiento» (cf. Flp 2,7: «habitu inventus ut homo»). El resultado es que la humanidad de Cristo no cumplía una función constitutiva sino que era un simple accidente sin realidad, más bien era casi «nada». Así aparece el llamado «nihilismo cristológico» de Pedro Lombardo, rechazado por el Concilio de Frankfurt y condenado por Alejandro III en 1177. «Cuando viniste a visitarnos te impusimos de viva voz que invitases a tus sufragáneos de París a rechazar la perversa doctrina de Pedro Lombardo obispo de París, según la cual Cristo en cuanto hombre no es algo [...] y que enseñes que Cristo lo mismo que es perfecto Dios es hombre perfecto, constituido de cuerpo y alma» (DS 749s).

— La tercera teoría es la sostenida por Gilberto de la Porreta: *la de la subsistencia* [20]. La persona del Verbo, simple antes de la encarnación, por ésta subsiste en dos naturalezas. Su persona es ahora compuesta por la divinidad y la humanidad, que a su vez está constituida de alma y cuerpo.

Santo Tomás analiza las tres opiniones y afirma que las dos primeras están condenadas implícitamente (la primera por negar la real unidad de persona en Cristo y la segunda por negar su real humanidad); en cambio la tercera pertenece a la fe católica [21].

[19] Cf una visión panorámica con bibliografía en L. SCHEFFCZYK-R HAUBST, «Christologie. B Lateinischer Westen», en LM II, 1923-1932.

[20] Cf P LOMBARDO, *Sententiae in IV libris distinctae Liber III, dist VI,* II (Romae 1981) 49-59

[21] ST III q 2 a 6 «La fe católica tiene una posición media entre las anteriores opiniones no dice que la unión de Dios y del hombre se haya realizado según la esencia o naturaleza, ni tampoco de manera accidental, sino de un modo medio entre ambas, es decir según la subsistencia o hipóstasis»

IV. EL SIGLO DE LOS GENIOS: *SUMMA HALENSIS,* BUENAVENTURA, TOMÁS DE AQUINO

El siglo XIII es el momento cumbre del florecimiento académico, ciudadano, eclesial, religioso y artístico. Todos estos aspectos hay que verlos juntos para entender la cristología de la gran Escolástica. Ante todo se acentuará la recuperación de la humanidad de Jesús en sus situaciones concretas, desde el nacimiento a la muerte. San Bernardo, San Francisco y el nuevo arte gótico realizan el tránsito de la contemplación de la majestad del Verbo a la adoración del niño Jesús, a la veneración de su nombre, a la compasión con sus misterios, al dolor y a la fascinación ante su cruz. Pasamos del arte grecorromano e incluso del románico, centrado en la adoración del Cristo majestad imperial, hecho de equilibrio y serenidad, a la contemplación del drama de la pasión y de la ingenuidad de los nacimientos iniciados por San Francisco. «El arte de los griegos orientales aparece aún penetrado del antiguo espíritu helénico. Los griegos sólo vieron el aspecto luminoso del evangelio e ignoraron el aspecto doliente» [22]. Ese aspecto doliente es el que determina la nueva contemplación de Jesús. Los crucifijos, o Cristo fijado a la cruz en dolor y muerte, suceden en el segundo milenio a la cruz y a la corona de laurel, que habían sido en el primer milenio los símbolos de la gloria y victoria del Resucitado. Otro aspecto decisivo es la aparición de los movimientos laicales, de las órdenes mendicantes como los franciscanos y los dominicos, de los movimientos ciudadanos y el nacimiento de la Universidad de París [23]. Aquí comenzará a incubarse la diferencia entre una cristología académica y científica, casi siempre apoyada en Aristóteles, y una cristología popular, espiritual, celebrativa y contemplativa, referida sobre todo a los evangelios, San Pablo, San Juan, el Pseudo-Dionisio y Platón.

Tres son las figuras claves de la Escolástica para la cristología: La *Summa Halensis,* San Buenaventura y Santo Tomás. La *Summa Halensis* es la primera gran síntesis en la que se interaccionan pensamiento metafísico y perspectiva histórico-salvífica; se estudian las cuestiones terminológicas y conceptuales previas (la encarnación: su posibilidad y conveniencia, la persona y su múltiple significado); se integra un tratado histórico de Cristo (gracia, ciencia, potencia, ora-

[22] E. MÂLE, *El arte religioso del siglo XII al XVIII* (México 1966) 12. Cf. O. VON SIMPSON, «Das Christusbild in der Kunst», en TRE 17 (1988) 76-84.

[23] Cf. J. COTTIN, *Jésus-Christ en écritures d'images. Premières représentations chrétiennes* (Genève 1990); M. A. SANTANER, *François d'Assise et de Jésus* (Paris 1984); N. NGUYEN VAN KHANH, *Christ dans la pensée de Saint François d'Assise d'après ses écrits* (Paris 1989).

ción, mérito, voluntad); se diferencia su triple gracia *(gratia unionis, gratia singularis, gratia capitis).* En la misma línea de Alejandro de Hales se sitúa San Buenaventura, con su *Comentario a las Sentencias* y sus *Collationes in Hexaemeron,* donde acentúa el cristocentrismo y la condición mediadora universal de Cristo [24], mientras que, a diferencia de aquél, sostiene la encarnación relativa, es decir no pensada absolutamente por Dios sino como consiguiente al pecado del hombre. San Buenaventura anticipa algo que en nuestros días Rahner explicitará con fuerza: la distinción entre el conocimiento habitual y actual de Cristo [25].

La figura central es Santo Tomás con la III parte de su *Summa Theologica,* que debe ser leída siempre junto con su *Comentario a las Sentencias,* los comentarios exegéticos y los escritos espirituales. Es la primera sistematización de la cristología y en su orden ha tenido que esperar al siglo XX para encontrar un equivalente en la obra de Barth, Rahner y Balthasar. Divide la materia en dos partes: cuestiones teórico-metafísicas (q.1-26) y cuestiones histórico-salvíficas (q.27-59). Las primeras tienen como eje la categoría de encarnación de Dios, asumiendo una naturaleza humana. Las segundas explicitan las *acta et passa,* las acciones y padecimientos de Cristo por nuestra salvación. Para él la categoría de encarnación, como asumpción de la naturaleza humana por la persona divina del Verbo concebida como unión hipostática, es un camino intermedio entre una unión puramente accidental, que no toma en serio la humanidad de Cristo, y una unión substancial que la disuelve en su persona divina. Tras estudiar la conciencia y posibilidad de la encarnación, explica luego el modo de la unión, lo que ella implica para la persona divina asumente y para la naturaleza humana asumida, las partes y el orden en que las asumió. Después analiza la cualificación de esa humanidad en el orden de la inteligencia y de la voluntad (gracia, ciencia, potencia),

[24] A ella está dedicada toda la *Collatio* I del *Hexaemeron (Obras de San Buenaventura,* III [BAC, Madrid 1957] p.176-202). «Incipiendum est a medio quod est Christus. Ipse enim mediator Dei et hominum est, tenens medium in omnibus [...] Nam idem est principium essendi et cognoscendi». Ibid., I, 10.14 (BAC p.182; 186). Cf. W. DETTLOFF, «"Christus tenens medium in omnibus". Sinn und Funktion der Theologie bei Bonaventura», en WW 20 (1957) 28-42; 120-140; ID., «Die Geistigkeit des hl. Franziskus in der Theologie der Franziskaner», en WW 19 (1956) 197-211.

[25] Cf. E. GÖSSMANN, *Metaphysik und Heilsgeschichte. Eine theologische Untersuchung der Summa Halensis* (Münster 1964). Sobre San Buenaventura: F. MARTÍNEZ FRESNEDA, *La gracia y la ciencia de Jesucristo. Historia de la cuestión en Alejandro de Hales, O. Rigaldo, Summa Halensis y Buenaventura* (Murcia 1997), con bibliografía completa; y su edición de *S. Buenaventura. Cuestiones disputadas sobre la ciencia de Cristo* (Murcia 1999).

para estudiar finalmente la unidad de su ser y de su acción salvífica por nosotros (oración, sacerdocio, mediación)

La segunda parte sigue la lógica de la historia de la salvación, tal como está reflejada en el Credo Así estudia la encarnacion como entrada en el mundo (q 27-39), su trayectoria dentro de él (q 40-45), el fin de ella con la salida por la muerte (q 46-52) y finalmente la exaltación tras esta vida (q 53-59) [26]

Para facilitar una visión panoramica de la totalidad de las cuestiones y de la lógica interna con que están organizadas ofrecemos el esquema siguiente [27]

CRISTO, CAMINO DE ACCESO A DIOS

A) El Salvador mismo (q 1-59)
B) Los sacramentos (q 60-90)

A) EL SALVADOR MISMO
1 El misterio de la encarnación (q 1-26)
2 Lo hecho y lo padecido por el Salvador (q 27-59)

1 *El misterio de la encarnacion*
a) Conveniencia de la encarnacion (q 1)
b) Modo de union del Verbo encarnado (q 2 15)
c) Lo que se sigue de tal union (q 16-26)

q 1 *a)* Conveniencia de la encarnacion
b) Modo de union del Verbo encarnado
q 2 La union misma
q 3 La persona que asume
La naturaleza asumida
Lo asumido por el Verbo
q 4 La naturaleza humana
q 5 Sus partes
q 6 Orden en el asumir
Lo coasumido perfecciones y defectos
Perfecciones
Gracia de Cristo
q 7 En cuanto hombre unico
q 8 En cuanto cabeza de la Iglesia
Ciencia de Cristo

[26] Cf F RUELLO, *La christologie de Thomas d'Aquin* (Paris 1987), E H WEBER, *Le Christ selon saint Thomas d Aquin* (Paris 1988), J P TORREL, *Saint Thomas d Aquin maitre spirituel* II, 74-75, 133-138, 146-147 (Lugar de Cristo en la Summa), 133 134, 160-164 (el camino hacia Dios), 193-195 (principio de toda gracia como Dios, es principio de todo el ser), ID, *Le Christ en ses mysteres La vie et l oeuvre de Jesus selon S Thomas d Aquin* I-II (Paris 1999), B MONDIN, *La cristologia di San Tomasso* (Roma 1997)

[27] Tomado de A ESCALLADA en la reciente edicion de la *Suma Teologica* (BAC Maior, Madrid 1994) V, 9-10

q 9 Cual era
Acerca de cada una
La divina (I q 14)
q 10 La bienaventurada
q 11 La infusa
q 12 La adquirida
q 13 Poder de Cristo
Defectos
q 14 Del cuerpo
q 15 Del alma
c) Lo que se sigue de la union (q 16-26)
Propio de Cristo en si mismo
q 16 Segun su ser y su llegar a ser
Por razon de su unidad
q 17 En cuanto al ser
q 18 En cuanto al querer
q 19 En cuanto al actuar
Propio de Cristo comparado con el Padre
q 20 Sometimiento al Padre
q 21 Oracion al Padre
q 22 Ministerio sacerdotal
q 23 Adopcion por parte del Padre
q 24 Predestinacion
Propio de Cristo comparado con nosotros
q 25 La adoracion a Cristo
q 26 Cristo mediador

2 *Lo hecho y lo padecido por el Salvador* (q 27-59)
a) Entrada en el mundo (q 27-39)
b) Progreso en este mundo (q 40-45)
c) Salida del mundo este (q 46-52)
d) Exaltacion tras esta vida (q 53-59)

a) Entrada en el mundo (q 27-39)
Concepcion de Cristo
La madre que concibe
q 27 Su santificacion
q 28 Su virginidad
q 29 Su desposorio
q 30 Preparacion para la concepción
Modo de la concepcion
q 31 La materia que se concibe
q 32 Autor de la concepcion
q 33 Modo y orden de la misma
q 34 Perfeccion del hijo
Nacimiento
q 35 En si mismo
q 36 En su manifestacion
q 37 Circuncision
Bautismo
q 38 El bautismo de Juan
q 39 Bautizo de Jesus

b) Progreso en este mundo (q.40-45).
q.40 Tenor de vida de Cristo.
q.41 Tentación de Cristo.
q.42 Doctrina.
Los milagros.
q.43 En general.
q.44 Diversas clases de milagros.
q.45 La transfiguración.

c) Salida del mundo éste (q.46-52).
La pasión.
q.46 En sí misma.
q.47 Causa eficiente.
Fruto de la pasión.
q.48 Modo de actuar.
q.49 Los efectos.
q.50 Muerte de Cristo.
q.51 Sepultura.
q.52 Descenso a los infiernos.

d) Exaltación tras esta vida (q.53-59).
Resurrección.
q.53 En sí misma.
q.54 Cómo es Cristo resucitado.
q.55 Manifestación.
q.56 Causalidad de la resurrección.
q.57 Ascensión.
q.58 Sentado a la derecha del Padre.
q.59 Poder de juzgar.

Es característica de su cristología la suma de perspectivas y herencias, comenzando por la teología griega, que ha podido integrar por el redescubrimiento de las obras de San Juan Damasceno y otros padres. Es el primer teólogo latino que cita literalmente las actas de los cinco Concilios ecuménicos, y en la cristología de la *Summa* ha sextuplicado la documentación patrística respecto de la utilizada en el *Comentario a las Sentencias* [28]. Junto a todo esto están: Aristóteles recuperado, la herencia agustiniana enriquecida por las aportaciones de autores como Escoto Eriúgena, San Anselmo, San Bernardo y todas las *Summas* inmediatamente precedentes. La orientación fundamental de su cristología es descendente. El punto de partida es

[28] Cf. I. BACKES, *Die Christologie des hl. Thomas von Aquin und die griechischen Kirchenväter* (Paderborn 1931); C. G. GEENEN, «En marge du Concile de Chalcédoine. Les textes du Quatrième Concile dans les oeuvres de Saint Thomas», en *Angelicum* 29 (1952) 43-59; L. J. BATAILLON, «Saint Thomas et les Pères: de la Catena à la III Pars», en C. J. PINTO D'OLIVEIRA (ed.), *Ordo sapientiae et amoris. FS J. P. Torrel* (Fribourg 1993) 15-36.

la persona del Verbo asumiendo una humanidad [29], que es comprendida como «órgano» a su servicio. La consistencia personalizada de esa humanidad deriva del acto formativo y apropiativo de la persona del Verbo, que no coexiste junto a ella, sino que la hace suya y en ella expresa su filiación eterna, pudiendo así ejercer una doble mediación: descendente primero (porque es el Hijo encarnado por nuestra salvación) y ascendente (porque es el hijo de María). Pero en su presentación de la teología de los misterios de Jesús expone una cristología ascendente en un admirable equilibrio, ya que dedica la misma extensión a la parte histórico-salvífica que a la parte teórico-metafísica. Este equilibrio y sentido de la unidad compleja se perderán en adelante prevaleciendo por un lado una metafísica de la encarnación y por otro una soteriología de la satisfacción, con olvido de la concreta persona del Jesús judío y de la exposición de los hechos-misterios de su vida. La eclesiología es integrada al hablar de la gracia de Cristo como cabeza (q.8). Para él sólo hay una gracia, que es común al cabeza y a los miembros, como hay un solo Espíritu Santo: el que gestó y santificó su humanidad es el mismo que santifica la nuestra y nos hace «hijos en el Hijo». La mariología forma parte de la exposición histórica del Hijo encarnado (q.27-29). En la soteriología ya queda lejos la comprensión griega de San Atanasio y San Cirilo, donde las categorías de restauración de la creación y divinización del hombre a la vez que la ilustración de la humanidad eran las decisivas y para las que los polos centradores eran la encarnación, la acción iluminadora en su vida pública y la resurrección. Él se encuentra dentro del horizonte antropológico y hamartiológico que ha abierto San Anselmo; sin embargo, opera con muchos más recursos que él y sobre todo se percata del carácter analógico y simbólico de todas nuestras categorías. La q.48 expone minuciosamente la eficiencia de la pasión de Cristo en relación con nuestros pecados, mientras que las q.56-57 explican cómo la resurrección y la ascensión de Cristo son la causa de las nuestras [30]. El texto siguiente muestra la forma en que diferencia, integra y a la vez relativiza las categorías soteriológicas:

[29] «Quia igitur in mysterio incarnationis "tota ratio facti est potentia facientis" [S. AGUSTÍN, *Epist. ad Vol.* 137,2] magis est circa hoc iudicandum secundum conditionem personae assumentis quam secundum conditionem naturae humanae assumptae». ST III q.3 a.6.

[30] Cf. B. CATAO, *Salut et rédemption chez S. Thomas d'Aquin* (Paris 1965); M. J. NICOLAS, «Pour une théologie intégrale de la rédemption», en *Théologie de la résurrection* (Paris 1982); G. LAFONT, *Estructuras y métodos de la Summa Teológica* (Madrid 1964).

> «La pasión de Cristo en cuanto que se la compara con su divinidad actúa por modo de *eficiencia;* en cuanto que se la compara a la voluntad del alma de Cristo actúa por modo de *mérito;* en cuanto que se la considera en la misma carne de Cristo actúa por modo de *satisfacción* ya que por ella nos libramos del reato de la pena; actúa a modo de *redención* en cuanto que por ella nos libramos de la servidumbre de la culpa; a modo de *sacrificio* en cuanto que por ella somos reconciliados con Dios» [31].

Es un texto admirable para percibir la inmensa información que integra —cada una de estas designaciones tiene una larga historia de autores y escuelas tras sí—, a la vez que para ver cómo él se percata de que está tratando de un misterio que se le escapa. *La pasión de Cristo es para él, ante todo, un acto de amor realizado en suprema libertad* [32]. *Las demás categorías ponen de relieve tanto la complejidad del actor de la salvación y el pecado que hay que destruir, como la plenificación del hombre que hay que conseguir.* En contacto con la exégesis de su tiempo, informado al detalle de la teología patrística accesible, poniendo en juego la lógica y metafísica aristotélicas, con una sensibilidad espiritual tan sobria como intensa, su cristología es de una fecundidad inagotable si se la sitúa en su contexto histórico, si se penetra en la conceptualidad escolástica y si se tiene la capacidad para trascender los límites que le venían dados por la física, biología y filosofía de su tiempo. Los genios están históricamente condicionados a la vez que son universalmente significativos. La conciencia de sus limitaciones nos abre el paso al descubrimiento de su fecundidad perenne.

V. LA ESCOLÁSTICA TARDÍA. ESCOTO, OCKAM, ECKHART, NICOLÁS DE CUSA, RAMÓN LLULL

El siglo siguiente es el de la Escolástica tardía. Juan Duns Escoto (1265-1308), a la vez que subraya hasta el límite el cristocentrismo, afirmando el carácter absoluto de la predestinación de Cristo como supremo principio de inteligibilidad de la historia, inclina la reflexión a los aspectos lógicos de la cristología. El equilibrio de Santo Tomás entre objetividad y subjetividad, entre la relación de Cristo a Dios y su relación con la salvación humana, se pierde [33]. Cristo aparece como

[31] ST III q.48 a.6 ad 3.

[32] Cf. Ibid., q.47 a.4 ad 2; B. CASTILLA DE CORTÁZAR, *«Passio Christi ex caritate» según Santo Tomás de Aquino* (Pamplona 1986).

[33] «Lo que el genio tan tradicional y juntamente tan racional de Santo Tomás aportó de contrapeso efectivo a ciertas tendencias aberrantes, se percibe mejor si se

un Absoluto de Dios, en relación a Dios mismo y a sus planes pero ya sin mediación redentora [34]. El positivismo de los hechos históricos, el nominalismo que otorga primacía absoluta a individuos sobre ideas, la acentuación de la libertad en la comprensión de Dios identificando ser-voluntad-potencia, la identificación de la imagen de Dios en el hombre con su capacidad creadora desde la nada como el mismo Dios: todo esto con Ockam, Gabriel Biel y los nominalistas, conducirá a una concentración en las cuestiones lógicas y físicas, a la hora de comprender la persona, la humanidad y la vida histórica de Cristo. La voluntad y el amor, la memoria de Jesús y su imitación vuelven a primer plano. Autores como J. Gerson (1380-1429) con sus obras *La montaña de la contemplación* (1397), *Teología mística, Perfección del corazón,* transfieren su atención primordial de la revelación y encarnación a la crucifixión. El seguimiento de Cristo, pobre, desnudo y fiel, será el centro de la *devotio moderna.* La obra más significativa de esta corriente es *La imitación de Cristo* de Tomás de Kempten (1380-1471), el libro cristiano más editado después de la Biblia.

Ahora habría que enumerar tres tipos de autores que significan algo nuevo respecto de la línea escolástica y que tienen una significación esencial para la cristología.

1. Frente a las sutilezas lógicas, cada vez más acentuadas, surgen en torno a 1300 los movimientos que darán lugar a los místicos de la escuela dominicana. Eckhart (1260-1327), Suso (1295-1366), Tauler (1300-1361) y luego Ruysbroeck (1293-1381) son sus exponentes máximos. Ellos reclaman un saber sabroso y un saber de salvación en Cristo. En ese contexto aparecen la *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia (1300-1378), el *Arbor vitae crucifixae* de Ubertino da Casale (1259-1330), las *Meditationes vitae Christi,* como alternativa necesaria a unas obras de teología que no respondían a la necesidad cristiana de alimento espiritual [35].

compara su obra a la no menos genial (quizá incluso más) de uno de sus contemporáneos, pero que no tenía ni su equilibrio ni su arraigo en la tradición: Juan Duns Scoto». L. BOUYER, *Le Fils éternel. Théologie de la Parole de Dieu et christologie* (Paris 1975) 439.

[34] Esto aparece sobre todo en la manera como piensa el carácter absoluto de Cristo y el motivo de la encarnación, vista como medio para que Dios encuentre más allá de sí un adorador perfecto. El carácter esencialmente mediador y reconciliador de la unión hipostática desaparece. Cf. los cinco momentos lógicos que describe en el plan divino: *In IV Sent.* III d.7 q.3 y *Reportata* III d.7 q.4 a.7. Cf. W. DETTLOFF-L. HONNEFELDER, en TRE 9 (1982) 218-240; L. HONNEFELDER, en LTK[3] 3, 403-404.

[35] Cf. J. LECLERCQ-F. VANDENBROUCKE-L. BOUYER, *La Spiritualité du Moyen Âge* (Paris 1961); K. RUH, *Meister Eckhart. Theologe, Mystiker, Prediger* (München 1989); ID., *Geschichte der abendländischen Mystik,* I (München 1990); II (1993); III

2. Un segundo autor es Nicolás de Cusa (1401-1464). La dinámica de todo su pensamiento metafísico y teológico es cristocéntrica. Es el primero que en su obra *De docta ignorantia* piensa a la vez con una lógica descendente y ascendente: la consumación del universo está en el hombre; la redención y consumación del hombre nos llegan de Dios por Cristo y en Cristo. Cristo es así el *universum concretum* y *maximum contractum,* en el que están todas las cosas presentes, en raíz y sentido *(complicatio)* [36]. Cristo es así el fundamento y el punto centro de la *analogia entis,* porque en él tienen todas las cosas consistencia, en él han descubierto históricamente su sentido y hacia él como meta tienden. La que Balthasar ha llamado *analogía cristológica* está anticipada aquí. Cristo como fundamento del ser y del cosmos, como su destino consumador, que en la Patrística oriental estaba en el centro y todavía es perceptible en Tomás y Escoto, pero que desaparecerá en la cristología posterior, vuelve a ocupar ahora un lugar central y centrador [37]. Todavía tenemos por esclarecer hoy qué significa ontológica y existencialmente para nosotros el estar «creados en Cristo», y que, por tanto, sólo podamos «ser comprendidos desde Cristo y ser consumados en Cristo». Teilhard de Chardin, en un sentido, Rahner y Balthasar en otro, y finalmente los exegetas de Col 1,13-20 han intentado esclarecerlo.

3. Debemos aludir finalmente a una figura anterior, clave en nuestra historia hispánica, Ramón Llull (1233-1315), que mantuvo también esta visión en la que el cosmos y el hombre encuentran su centro de inteligibilidad en la encarnación de Cristo. Para él, si Dios no fuera hombre, el mundo no habría sido creado. Pues así son las cosas: Él ha creado el mundo para poder ser hombre, Dios-hombre [38].

(1996), especialmente el tercer tomo; A. DE LIBERA, *Eckhart, Suso, Tauler y la divinización del hombre* (Barcelona 1999).

[36] *De docta ignorantia* III, 2-4. Trad. cast. de M. Fuentes (Buenos Aires [3]1966) 181-193; *De visione* Dei XIX-XXIV (Jesús unión de Dios y el hombre-consumación del hombre). Ed. cast. de A. L. González (Pamplona 1994) 116-140.

[37] Cf. R. HAUBST, *Die Christologie von Nikolaus von Kues* (Freiburg 1956); ID., *Vom Sinn der Menschwerdung* (Freiburg 1969); H. MEINHARDT, «Der christologische Impuls im Menschebild des Nikolaus von Kues», en MFCG 13 (1978) 105-116; A. DAHM, *Die Soteriologie des Nikolaus von Kues. Ihre Entwicklung von seinen frühen Predigten bis zum Jahre 1445* (Münster 1996).

[38] Cf. E. W. PLATZECK, *Raimund Llul: Sein Leben, seine Werke, die Grundlagen seines Denkens* I-II (Düsseldorf 1962-1964); J. E. RUBIO, *Les bases del pensament de R. Lullus* (Valencia-Barcelona 1997).

VI. EL SIGLO DE LOS REFORMADORES Y DE TRENTO

El siglo XVI está presidido en su comienzo por Erasmo (1466-1536), que sumando el espíritu del humanismo y la «devoción moderna» pone en primer plano dos categorías cristológicas: *la militia Christi* como forma de existencia para el cristiano y *el beneficium Christi* como forma de comprender lo que él es para nosotros, su redención [39]. No son nuestras obras las que nos hacen agradables a Dios sino la intención del corazón y el atenimiento a ese beneficio de Cristo por nosotros. En esa línea de superación de la Escolástica y de acercamiento a la lectura evangélica y a las fuentes de la espiritualidad hay que situar a Lutero (1483-1546). Buen lector de Tauler, Suso y San Bernardo, editó un texto espiritual, *Theologia deutsch,* en 1516 y 1518. La cristología de Lutero está biográficamente determinada, y por ello hay que diferenciarla según las distintas fases por las que pasa su vida. En la anterior a 1520 tiene una cristología personal y kerigmática más que una cristología sistemática, explícitamente poseída. El testimonio de la Sagrada Escritura sobre Cristo se orienta a nuestra justificación; lo central será su obra, y hablar de su persona sólo tendrá sentido en la medida en que hace inteligible su ser para mí. «Cristo tiene dos naturalezas. Y eso ¿qué me importa a mí?» [40]. Por ello descartará todo interés por la explicación metafísica de la unión hipostática para centrarse en llegar a saber cómo Cristo es «mi Jesús», es decir mi Salvador. Si antes Aristóteles era considerado el aliado necesario para hacer teología y saber quién es Cristo, ahora es visto como el enemigo que hay que evitar para reconocer al Dios que en Cristo se revela no como evidencia sino como escándalo para nuestra razón empecatada. Dios se da «bajo la especie contraria» a nuestra razón y esperanza; se da al pecador en el Crucificado como justicia y justificación a la vez.

Su experiencia personal con el pecado como poder de realidad que nos subyuga y hace esclavos suyos, que no podemos vencer con nuestras fuerzas a la vez que nos está acusando siempre, lo lleva a concentrar su atención primordialmente en la cruz de Cristo. En ella se revelan al mismo tiempo el juicio de Dios condenando el pecado y su justicia no exigitiva sino justificadora del pecador [41], que llega a

[39] Su obra fundamental es el *Enchiridion militis christiani* (1501) vertida al castellano en 1526 por el Arcediano del Alcor como *Manual del caballero cristiano* (BAC minor, Madrid 1995). Cf. M. BATAILLON, *Erasmo y España* (Paris 1937-México 1995); R. GARCÍA VILLOSLADA, «Erasmo», en DSp IV/1, 925-936; G. CHANTRAINE, *«Mystère» et «Philosophie du Christ» selon Erasme* (Namur 1971); ID., *Erasme et Luther* (Paris 1981).

[40] WA 1,362; 16,228 (14 mayo 1525).

[41] Cf. *Prefatio a la edición latina de sus obras (5 marzo 1545).* WA 54, 185-187.

ser justo acogiendo y acogiéndose a ese juicio de Dios. Ése es el único conocimiento de Dios que le interesa. De ahí su afirmación clave: «En Cristo crucificado está la verdadera teología». «Crux sola est nostra theologia» [42]. En ella se da el gozoso duelo y estupendo intercambio como en un matrimonio: el pecado del hombre es recibido por Cristo como dote de sus esponsales con la humanidad y ésta en cambio recibe de él su justicia.

> «La fe no entraña sólo la grandeza de asimilar el alma a la palabra de Dios, de colmarla de todas sus gracias, de hacerla libre y dichosa, sino que también la une con Cristo, como una esposa se une con su esposo. De este honor se sigue, como dice San Pablo, que Cristo y el alma se identifican en un mismo cuerpo, bienes, felicidad, desgracia y todas las cosas del uno y del otro se hacen comunes Lo que pertenece a Cristo se hace propiedad del alma creyente; lo que posee el alma se hace pertenencia de Cristo Como Cristo es dueño de todo bien y felicidad, también el alma es señora de ello, de la misma manera que Cristo se arroga todas las debilidades y pecados que posee el alma
>
> Ved qué trueque y qué duelo tan maravilloso *(der fröhliche Wechsel und Streit)* Cristo es Dios y hombre, no conoció nunca el pecado, su justicia es insuperable, eterna y todopoderosa. Pues bien, por el anillo nupcial, es decir por la fe, acepta como propios los pecados del alma creyente y actúa como si fuese él mismo quien los ha cometido Los pecados se sumergen y desaparecen en él, porque mucho más fuerte que todos ellos es su justicia insuperable. Por las arras, es decir por la fe, se libera el alma de todos sus pecados y recibe la dote de la justicia eterna de su esposo Cristo» [43]

Con ello tenemos una concentración que ha seguido los siguientes peldaños, pasando

— del Dios de la naturaleza al Dios de la historia en Cristo (de la teología a la cristología);

[42] WA 5,176,32 «Deum non inveniri nisi in passionibus et cruce» (Tesis 21 WA 1,362) La teologia trata «de Deo crucifixo et abscondito» (WA 1,613-614) «Crux Christi unica est eruditio verborum Dei, theologia sincerissima» (WA 5,216) «Sed Christum nosse est crucem nosse et Deum sub carne crucifixo intelligere» (WA 5,107) Cf, además de la obra clásica de W VON LOEWENICH, *Luthers Theologia crucis* (Bielefeld 1929), los estudios de J E VERCRUYSSE y de H BLAUMEISER, citados en M B BOURGINE, «Crux sola La christologie de Luther à la lumière de sa *theologia crucis*», en *Irenikon* 70 (1997) 476-495, 71 (1998) 62-83, A GONZALEZ MONTES, «La mística de Cristo en Lutero», en *Rev Espiritualidad* 168/169 (1983) 433-458

[43] *Sobre la libertad del hombre cristiano* 12 WA 7,25-26 *Obras de Lutero* Ed de T Egido (Salamanca 1977) 160-161, TH BEER, *Der frohliche Wechsel und Streit Grunzuge der Theologie Martin Luthers* (Einsiedeln 1980)

— del Cristo en sí al Cristo encarnado por mí (de la cristología a la soteriología);

— del Cristo por mí en general al que muere por mis pecados en la cruz (de la soteriología a la estaurología).

Si el hombre es visto ante todo como pecador que necesita justificación, Cristo es visto ante todo como el que es Justicia de Dios para mí. Su teología por lo demás se orienta a la luz de los grandes concilios; se concentra en el *Lógos énsarkos,* dejando de lado toda reflexión que no vea a Cristo desde su existencia y muerte. Las discusiones internas a los grupos nacidos de la Reforma obligarán a Lutero a mayores precisiones. Su genialidad consistió en retornar a los hechos y experiencias cristianas fundantes, en desenmascarar una filosofía que se convierte en tribunal absoluto frente a la libertad de Dios y a la situación del hombre, en rechazar una lógica previa a la lógica implicada en la encarnación de Dios y la justificación del pecador, en mostrar el peso real del pecado en el hombre y frente a Dios, oponiéndose a reducirlo psicológica o moralmente, y consiguientemente en su desenmascaramiento de una libertad que no existe bajo el pecado sino sólo bajo la gracia. De ahí su enfrentamiento con Erasmo y su rechazo de todo humanismo ingenuo e Ilustración fácil. Sólo se es libre siendo hijo de Dios, y de hecho siendo liberado por Cristo. Hay una gramática teológica que no acepta ni palabras ni sintaxis previas: la realidad cristológica nueva confiere un sentido nuevo a las palabras [44].

Junto a Lutero es necesario mencionar a Calvino, que ha ido precisando su posición en las sucesivas ediciones de la *Institución cristiana* (1536; 1539; 1543). Aparte de sus diferencias con Lutero a la hora de explicar la presencia universal de la humanidad de Cristo *(Extracalvinisticum* = la naturaleza humana de Cristo no participa en la ubicuidad de la naturaleza divina), Calvino endurece la soteriología al afirmar la sustitución penal de Cristo por nosotros [45], y desa-

[44] «Certum est tamen omnia vocabula in Christo novam significationem accipere in eadem re significata» WA 39/2,8,4 De la inmensa bibliografía, cf M LIENHARD, *Luther témoin de Jésus-Christ* (Paris 1973), ID , *Au coeur de la foi de Luther Jésus-Christ* (Paris 1991), K H ZUR MUHLEN, «Reformationszeit», en TRE 16 (1987) 759-772, Y CONGAR, «Regards et réflexions sur la christologie de Luther», en *Chrétiens en dialogue* (Paris 1964) 453-490, ID , «Nouveaux regards sur la christologie de Luther», en *Martin Luther Sa foi, sa réforme* (Paris 1983) 105-134

[45] «Jesucristo descendió a los infiernos, puesto que padeció la muerte con la que Dios suele castigar a los perversos en su justa cólera [ ] Despues de haber referido lo que Jesucristo padeció públicamente a la vista de todos los hombres viene muy a propósito exponer aquel invisible e incomprensible juicio que sufrio en presencia de Dios, para que sepamos que no solamente el cuerpo de Jesucristo fue entregado como precio de nuestra redención sino que se pagó además otro precio ma-

rrolla a partir de 1539 la doctrina del triple ministerio *(triplex munus Christi)* profético, sacerdotal y real, que se convertirá en un bien común de la teología asumido por el propio Vaticano II [46]

Melanchton (1497-1560) merece atención especial, ya que con una sobriedad expresiva mayor que Lutero, un mejor conocimiento de la tradición y una sensibilidad mayor para los aspectos de concordia ecuménica, explicitó los grandes temas de la teología reformada en su obra *Loci communes* (1521), que se abre con una frase programática al afirmar que es mejor conocer los beneficios salvíficos de Cristo que elaborar una teoría metafísica sobre sus naturalezas y el modo de la unión «Hoc est Christum cognoscere, beneficia eius cognoscere, non quod isti docent eius naturas, modos incarnationis contueri» [47] Mientras que en la primera edición no trata expresamente de la Trinidad y de la encarnacion, en la edición de 1535 las considerará como una materia propia y diferenciada *(locus),* que amplía en la edición de 1543 Asimismo dedica a estas materias las páginas correspondientes de la *Confesión de Augsburgo,* redactada por él [48]

A la Reforma protestante corresponden dos grandes hechos en el Catolicismo el Concilio de Trento y los místicos españoles Trento no habla directamente de cristología sino al hablar de la justificación del hombre El *Decreto sobre la justificación* (1546) era una respuesta válida a las preocupaciones de los reformadores, que hubiera sido eficaz para evitar la ruptura luterana si se hubiera promulgado en el Concilio V de Letrán (1512-1517) Ahora ya llegaba tarde, cuando estaban consumadas muchas rupturas teóricas y sobre todo institucionales y políticas, que eran irreversibles [49] Las dos categorías soteriológicas claves en el Concilio para explicar la obra de Cristo son la de mérito y de satisfacción Nuestra justificación es resultado de la justicia que Cristo nos ha merecido Somos justos no por la sola

yor y mas excelente, cual fue el padecer y sentir Cristo en su alma los horrendos tormentos que estan reservados para los condenados y los reprobos» J CALVINO, *Inst* II, 16,10

[46] Cf *Inst* II, 15 (Su oficio de profeta, el Reino y el sacerdocio) Cf P GISEL, *Le Christ de Calvin* (Paris 1990), TRE 16 (1987) 763-764 y bibliografía en 771

[47] Cf F MELANCHTON, *Loci communes* Intr , en WW II/1 (Gutersloh 1952) 7 Cf TRE 16 (1987) 764-766 y bibliografía en 771

[48] Cf W MAURER, *Der junge Melanchton* I *Der Humanist* (Gottingen 1967), II *Der Theologe* (Gottingen 1969)

[49] «El *Decreto sobre la justificacion* aunque es un producto artificial, esta en muchos ordenes admirablemente elaborado, mas aun, incluso se podria dudar de si se habria desarrollado la Reforma de Lutero si este Decreto hubiera sido promulgado en el concilio de Letran al comienzo del siglo, y realmente se hubiera convertido en carne y sangre de la Iglesia» A VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* III, 711

imputación, o la sola remisión de los pecados, o el solo favor de Dios, sino por la gracia y caridad que es derramada en nuestros corazones por el Espíritu Santo y queda inherente a la persona El cristiano es un miembro vivo de Cristo y desde él y por él merece el aumento de gracia y la vida eterna Ese Cristo es nuestro Redentor, al que nos confiamos, y nuestro legislador al que obedecemos [50]

VII LOS MISTICOS ESPAÑOLES SAN IGNACIO, SANTA TERESA, SAN JUAN DE LA CRUZ

San Ignacio de Loyola (1491-1556), Santa Teresa de Jesús (1512-1582) y San Juan de la Cruz (1542-1591) recuperan un acceso nuevo a Cristo, más allá de la especulación escolástica, desde la experiencia personal en relación con la humanidad de Jesús, recordada en su historia y contemplada en cada uno de sus misterios Frente a una mística de la esencia divina trascendente y eterna, tal como fue cultivada por los místicos del Rhin, ellos viven una mística de Cristo, Hijo encarnado y Hermano mayor, que ha hecho la historia por nosotros y muerto con nosotros A la contemplación teórica de la esencia divina suceden el recuerdo amoroso de la humanidad de Jesús y la adhesión a su alma en cada uno de los pasos de su vida

— En los *Ejercicios* de San Ignacio son esenciales el conocimiento interior, la acentuación del amor a su vida recordando cada uno de sus misterios tal como había aprendido a interiorizarlos con la lectura del Cartujano, la puesta en juego de la vida por su Reino, la referencia explícita a la Iglesia Estas ejercitaciones y actitudes devuelven a la figura de Cristo su poder de personalización y transformación religiosa [51]

— Santa Teresa vive una mística de la amistad y compasión con Cristo, centrada en su humanidad, contemplada y revivida por ella

[50] DS 1520-1550 (Decreto), 1551-1583 (Canones) Cf B SESBOUE-J WOLINSKI, *El Dios de la salvacion* 386-387

[51] «[ ] sera aqui demandar conoscimiento interno del Señor, que por mi se ha hecho hombre, para que mas le ame y le siga» *Ej Esp* n 104 «[ ] poner en frente de mi la contemplacion que tengo de hacer, deseando mas conoscer el Verbo eterno encarnado, por mas le servir y seguir» *Ej Esp* n 130, 233, 53, 1 Cf D MOLLAT, «Le Christ dans l'experience spirituelle de Saint Ignace», en *Christus* 1 (1954) 23-47, R GARCÍA MATEO, «La "Vita Christi" de Ludolfo de Sajonia y los misterios de Cristo en los Ejercicios Ignacianos», en G 81 (2000) 287-307, y numero monografico de *Manresa* 278 (1999) dedicado al « conocimiento interno», H KOLVENBACH, *«Decir al Indecible» Estudio sobre los Ejercicios Espirituales* (Bilbao 1999) c 5-8, J THOMAS, *Le Christ de Dieu pour Ignace de Loyola* (Paris 1992)

con gran intensidad religiosa y descrita en su *Vida* (c.22) con una belleza literaria única [52].

— San Juan de la Cruz crea los grandes símbolos para expresar el itinerario del hombre hasta Dios, su encuentro con él, purificación de sí y su transformación en él: la subida, la noche, la fuente, la llama. El *Cántico Espiritual* nos ofrece la expresión más cabal que existe de una mística esponsal de Cristo, mientras que la *Llama* es la exposición teológicamente más profunda y literariamente más bella de la acción del Espíritu Santo en la vida cristiana [53].

El influjo de los dos grandes carmelitas será decisivo para la escuela francesa de espiritualidad, cuya cabeza es Bérulle (1575-1629), el apóstol del Verbo encarnado. Su obra clásica, *Discurso del estado y de las grandezas de Jesús* (1623), es una conjugación de los místicos del Norte y de los castellanos [54]. Su teoría sobre los tres nacimientos del Verbo encarnado, sobre nuestra adhesión a los estados y actitudes permanentes de Cristo, y sobre éste como adorador del Padre, ha tenido una influencia decisiva en la historia espiritual de Francia, sobre todo en la formación de los sacerdotes y religiosos, por medio de la Sociedad de San Sulpicio, El Oratorio y los Paúles, ya que todos proceden espiritualmente de él, y también en España a través del movimiento sacerdotal de diócesis como Vitoria y Ávila [55].

[52] Cf. S. CASTRO, *Cristología Teresiana* (Madrid 1978); T. ÁLVAREZ, en DSp XV, 611-658; M. DE GOEDT, *Le Christ de Thérèse de Jésus* (Paris 1993).

[53] Cf. la bibliografía sobre Jesucristo en San Juan de la Cruz que ofrece F. RUIZ SALVADOR, en *Obras Completas* (Madrid 1988) 1133; M. DE GOEDT, *Le Christ de Jean de la Croix* (Paris 1993).

[54] P. BÉRULLE, *Oeuvres Complètes.* VII-VIII. *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus* (Paris 1996). Introducción de R. Lescot (p.XIII-LXXI). Su teología gira en torno a la encarnación como éxtasis y kénosis de la gloria de Dios, que constituyen la recreación del pecador y su plenificación como creatura llamada a participar de la plenitud de Dios. «¿Quién podría concebir y expresar lo que Dios da al hombre y opera en aquel hombre, que es hombre y Dios conjuntamente, es decir hombre-Dios, y lo que este hombre, Hijo de Dios e Hijo del hombre todo a la vez, opera respecto de Dios?». *Discours...*, VIII p.308.

[55] Cf. H. BREMOND, *La conquête mystique.* I. *L'École française: Bérulle* (Paris 1957); M. DUPUY, *Bérulle, une spiritualité de l'adoration* (Paris 1964); L. COGNET, *La spiritualité moderne* (Paris 1966) 310-410; F. GUILLÉN PRECKLER, *«État» chez le Cardinal de Bérulle. Théologie et spiritualité des «états» bérulliens* (Roma 1974); ID., *Bérulle aujourd'hui. Pour une spiritualité de l'humanité du Christ* (Paris 1978); J. GARAY ISASI, *La cristología en la espiritualidad de Vitoria* (Vitoria 1985).

VIII. LA «MÍSTICA DE CRISTO» Y SUS FORMAS

En los siglos XVI y XVII asistimos a la escisión definitiva entre una cristología académica y una cristología religiosa. En adelante perduran separadas las teorías sobre Cristo y las místicas de Cristo, centrándose cada una en un aspecto de su persona o de sus acciones salvíficas. Surgen así una *mística de la Pasión* (Cistercienses del siglo XII, San Bernardo, San Francisco de Asís, San Buenaventura); una *mística del corazón de Jesús* (Walter von der Vogelweide, Mechtilde de Magdeburgo, Mechtilde de Hackeborn, Gertrudis de Hefta, Margarita María de Alacoque); una *mística esponsal* (Orígenes, San Gregorio de Nisa, San Bernardo de Claraval, Eckhart, Suso, Ruysbroeck, Juan de la Cruz, los comentaristas del Cantar de los Cantares); una *mística de la pobreza* («seguir desnudo al Cristo desnudo», frase repetida desde San Jerónimo hasta nuestros días); una *mística sacramental* (referida a la eucaristía, con ejemplos máximos como Nicolás Cabasilas en su obra *«La Vida en Cristo»* y la devoción popular al *Corpus Christi,* la adoración nocturna y en las expresiones válidas de la reparación); *mística del Cristo cósmico* (Ramón Llull, Nicolás de Cusa, Teilhard de Chardin) [56].

Estas expresiones de la relación personal con Cristo son esenciales para la teología. Sin ellas el objeto de la reflexión sistemática pierde su capacidad para transmitir impresión de realidad y ofrecer salvación personal. Si no se hubiera creído y sufrido, amado y esperado en Cristo, se habría dejado de pensar sobre él. Un hecho del pasado y una idea tienen un interés sólo relativo; en cambio, una persona confesada viva, perennemente rememorada y acogida como vivificadora ofrece un interés supremo. Una cristología que pierda el contacto con la permanente revelación y experiencia de Cristo en la Iglesia y en el mundo (cristofanía) dejará de tener interés no sólo religioso sino incluso teórico.

[56] Cf. C. RICHSTÄTTER, *Christusfrömmigkeit in ihrer historischer Entfaltung* (Köln 1949); I. HAUSHERR, *Noms du Christ et voies d'oraison* (Roma 1960); J. AUER, «Christusmystik», en LM II, 1945-1946; ID., «Militia Christi», en DSp X, 1210-1223; J. ECKERT-J. WEISMAYER, «Christusmystik», en LTK^3 2, 1179-1182; W. BAIER, *Untersuchungen zu den Passionsbetrachtungen in der Vita Christi des Ludolph von Sachsen* I-III (Freiburg 1977); L. SCHEFFCZYCK (Hg.), *Christusglaube und Christusverehrung* (Aschaffenburg 1982); ID., *Die Mysterien des Lebens Jesu und die christliche Existenz* (Aschaffenburg 1984).


y

Capítulo VI

LA CRISTOLOGÍA EN LA ERA MODERNA Y CONTEMPORÁNEA

BIBLIOGRAFÍA

Borne, E., «Jésus devant les philosophes», en AA.VV., *Jésus* (Paris 1971) 209-256; Bouësse, H.-J. L. Latour (ed.), *Problèmes actuels de christologie* (Bruges-Paris 1964); Bowmann, F. B., *Le Christ romantique* (Genève 1973); Cottret, B., *Le Christ des lumières. Jésus de Newton à Voltaire (1680-1760)* (Paris 1990); Dabezies, A., *Jésus-Christ dans la littérature française* I-II (Paris 1987); Forte, B., *Cristologie del Novecento* (Brescia 1983); Gerber, U., *Christologische Entwürfe.* I. *Von der Reformation bis zur Dialektischen Theologie* (Zürich 1970); Gibellini, R., *La teología del siglo XX* (Santander 1998); Gire, P. (ed.), *Philosophes en quête du Christ* (Paris 1991); González de Cardedal, O., *Cuatro poetas desde la otra ladera. Prolegómenos para una cristología* (Madrid 1996); Grass, H.-Kümmel, W. G. (Hg.), *Jesus Christus. Das Christusverständnis im Wandel der Zeiten* (Marburg 1963); Grützmacher, R. H.-Muras, G. G., *Textbuch zur deutschen systematischen Theologie und ihrer Geschichte vom 16. bis 20. Jahrhundert,* I (Bern-Tübingen 1961) 1530-1934; Ibid. II, 1935-1960; Guitton, J., *Le Christ de ma vie* (Paris 1987); Günther, E., *Die Entwicklung der Lehre von der Person Christi im XIX Jahrhundert* (Tübingen 1911); Henry, M., *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme* (Paris 1996); Küng, H., *Encarnación de Dios. Introducción al pensamiento de Hegel como prolegómenos de una cristología futura* (Barcelona 1970); Lachenschmid, R., «Cristología y teología en el siglo XX», en Vorgrimmler, H.-Vander Gucht, R., *La teología en el siglo XX* (Madrid 1975) 63-96; MacQuarrie, J., *Jesus Christ in Modern Thought* (London 1990); Menozzi, D., *Les interprétations politiques de Jésus de l'ancien régime à la Révolution* (Paris 1983); Ols, D., *Le cristologie contemporanee e le loro posizioni fondamentali al vaglio della dottrina di S. Tommaso* (Città del Vaticano 1991); Pfanmüller, G., *Jesus im Urteil der Jahrhunderte* (Berlin 1930); Pröpper, T., *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie* (München 1985); Schilson, A.-Kasper, W., *Christologie im Präsens. Kritische Sichtung neuer Entwürfe* (Freiburg 1974); Sesboüé, B., *Jésus Christ à l'image des hommes* (Paris 1997); Sparn, W., «Vom Tridentinum bis zur Aufklärung», en TRE 17 (1988) 1-16; Tilliette, X., *El Cristo de la filosofía* (Bilbao 1994); Id., *La christologie idéaliste* (Paris 1986); Id., *La Semaine Sainte des Philosophes* (Paris 1992); Id., *Le Christ des Philosophes: du Maître de Sagesse au divin Témoin* (Namur 1993).

I. LAS TRES ETAPAS DE LA CRISTOLOGÍA

La época patrística puso los fundamentos de la cristología mediante las definiciones conciliares. La época medieval sistematizó las convicciones logradas hasta entonces por la fe y la razón. La época moderna realiza la disección de la fe, la búsqueda de sus fundamentos racionales, la verificación de su origen histórico, la confrontación de su pretensión de universalidad y absolutez salvífica frente a las otras religiones del mundo. La primera esclareció *lo* que hay que creer sobre Cristo (contenido); la segunda *cómo* organizar coherentemente las realidades creídas (forma); la tercera *por qué* creer (posibilidad y fundamento de la fe). En el curso de la historia el evangelio va al encuentro de la filosofía y de las culturas humanas. En el primer momento aparecen no sólo como diferentes sino como irreconciliables. Tal extrañeza es la que relatan los Hechos de los Apóstoles al narrar la predicación de San Pablo en el Areópago de Atenas, y cuyos ecos amargos resuenan en su Carta a los Corintios [1]. Celso, Porfirio, Luciano de Samosata y Juliano, representantes del *lógos* griego, rechazan la fe como una ἀλογία (irracionalidad) y una μανία (insania) [2]. El cristianismo aparece como contrario al *lógos* y al *nómos* griegos; y en consecuencia es considerado una novedad irracional y una propuesta inaceptable [3].

Desde San Justino, Orígenes y San Agustín hasta San Anselmo, San Buenaventura y Santo Tomás corre el segundo período en el que Cristo aparece como revelador de la razón, el Logos supremo y la Plenitud de la verdad. En este período surgen las grandes síntesis cristianas entre fe y razón, entre la particularidad de la historia y la razón universal, entre la individualidad de Cristo y el carácter absoluto de la verdad. En la fase siguiente, una vez negada o puesta entre paréntesis la fe, se da una reduplicación de la razón en relación con Cristo, unas veces para recuperarle en clave nueva y más profunda; otras en cambio para negarle. La filosofía, la historia y la exégesis serán en adelante las protagonistas de la cristología. Des-

[1] Cf. Hch 17,16-34; 1 Cor 1,17-31.

[2] Ejemplos más representativos: CELSO, *El discurso verdadero contra los cristianos* (Madrid 1988), y PORFIRIO, *Contra los cristianos* I-XV (~270). Cf. E. SÁNCHEZ SALOR (ed.), *Polémica entre cristianos y paganos a través de los textos* (Torrejón de Ardoz 1986); P. DE LABRIOLLE, *La réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du Ier au VIe siècle* (Paris 1950); L. PADOVESE, *Lo scandalo della croce. La polemica anticristiana nei primi secoli* (Roma 1988); P. STOCKMEIER, *Glaube und Kultur. Studien zur Begegnung von Christentum und Antike* (Düsseldorf 1983).

[3] Cf. C. ANDRESEN, *Logos und Nomos Die Polemik des Kelsos wider das Christentum* (Berlin 1955).

pués de cinco siglos de repetición escolástica, la cristología vuelve en nuestros días a ser pensada desde la raíz como teología por los teólogos.

II. LA ESCISIÓN MODERNA ENTRE ESCOLÁSTICA Y MÍSTICA

El siglo XVI es el punto cumbre de la experiencia de Cristo en clave soteriológica como justicia del hombre (Lutero y Trento) y como vida para el hombre (místicos españoles). En el siglo XVII, resecas sus raíces teológicas, la cristología queda a merced de un psicologismo místico, amenazador de su entraña (quietismo, visionarismo, fenómenos paranormales), o en manos de la metafísica [4]. Agotada la época clásica francesa con Bérulle, Olier, Condren, San Vicente de Paúl, San Francisco de Sales, Lallemant, Surin, que nos dieron obras valiosas de espiritualidad cristológica, siguieron las polémicas sobre el quietismo (Molinos en España, Bossuet-Fénelon en Francia) y la manualística teórica sobre mística. En la teología no habrá grandes creadores y la mayoría de los tratados cristológicos que encontramos desde ese momento hasta la mitad del siglo XX son o bien historiadores de la cristología patrística (Petavio, Thomassin d'Eynac), o bien comentadores de la *Suma* de Santo Tomás: dominicos como Cayetano, Báñez, los Salmanticenses, Gonet, Billuart, Gotti, Juan de Santo Tomás, Ramírez, Cuervo...; jesuitas como Toledo, Vázquez, Maldonado, Lugo, Suárez, Tifanio, Billot, Galtier, Solano... [5]. Desaparece de la cristología el ancho horizonte que presentan el NT y la Patrística para quedar centrada en las tres cuestiones siguientes.

— La primera es *la naturaleza de la unión hipostática y su constitutivo formal* o cómo pensar la persona para explicar que la humanidad de Jesús, unida al Verbo, sea plenamente humana y sin embargo no sea persona [6].

[4] «Evasión metafísica e invasión psicológica», llama L. Bouyer a estas dos orientaciones de la cristología en la época moderna. *Le Fils éternel. Théologie de la Parole de Dieu et christologie* (Paris 1975) 443.

[5] Entre tanto hay figuras de relieve, como L. Chardon († 1651) con su obra clásica, *La Croix de Jésus* (Paris 1647). Cf. L. COGNET, *Crépuscule des Mystiques* (Paris 1991); y los autores del artículo «France», en DSp V, 785-1004, publicado aparte con el título *Histoire spirituelle de la France* (Paris 1964); P. ADNES, «Mystique», en DSp X, 1919-1939.

[6] «Al manipular términos como naturaleza e hipóstasis, todo recuerdo del carácter analógico de nuestras afirmaciones sobre Dios tiende a desvanecerse en el espíritu incluso de los más grandes escolásticos». L. BOUYER, *Le Fils éternel...*, 443-450.

— La segunda es *el motivo de la encarnación*. ¿Es ésta resultado del pecado del hombre, de tal forma que si el hombre no hubiera pecado Dios no se hubiera encarnado, o por el contrario su valor intrínseco y la perfección que aporta a la creación, nos obligan a pensarla por sí misma (encarnación absoluta) y sin referencia directa al pecado del hombre (encarnación relativa)? Santo Tomás y los tomistas se inclinaron a la primera opinión, mientras que Escoto y la escuela franciscana mantuvieron la segunda [7].

— La tercera cuestión es la naturaleza y modo de la redención o la respuesta al *Cur Christus mortuus?* El protestantismo acentuó el aspecto jurídico, al radicalizar la idea de justicia, puesta en primer plano por San Anselmo, y la necesidad de la satisfacción de Cristo por nuestros pecados. Las ideas de satisfacción, expiación y sustitución vicaria fueron pensadas desde categorías generales de la historia de las religiones o del derecho positivo, terminando en una reducción naturalista, que convirtieron la gesta amorosa de Dios, entregando a su Hijo como supremo Don de la vida al mundo, en una cuestión de deudas y exigencias, de castigo y venganza. La imagen de Dios Padre, exigiendo la muerte del Hijo para recibir una compensación a su honor ofendido, terminó en una degradación de la real faz de Dios tal como éste aparece en la predicación de Jesús [8]. La retórica de los siglos XVIII y XIX llegó a límites grotescos, por no decir trágicos. La redención por la sangre, explicada en tales términos, aparecía inhumana, indigna de Dios y del hombre [9]. Ello arrastró consigo un rechazo del Dios cristiano y una reacción contra la figura de Cristo redentor, para retornar y quedarse sólo con el Cristo maestro y ejemplo de virtud.

III. LA CRISTOLOGÍA DE LOS FILÓSOFOS

En adelante la historia profunda de la cristología es la historia de la filosofía. Piensan a fondo a Cristo, primero, los metafísicos y los moralistas; luego los políticos y los historiadores. Con lo cual esta-

[7] Cf. G. MARTELET, «Sur le problème du motif de l'Incarnation», en H. BOÜESSÉ-J. J. LATOUR (ed.), *Problèmes actuels de Christologie* (Paris 1965) 35-80.

[8] Cf. L. RICHARD, *Le mystère de la Rédemption* (Tournai 1959); Y. DE MONTCHEUIL, *Leçons sur le Christ* (Paris 1949); J. SOLANO, «El sentido de la muerte redentora de NS Jesucristo y algunas corrientes modernas», en EE 20 (1946) 339-414; ID., «Actualidades cristológico-soteriológicas», en EE 24 (1950) 43-69; B. SESBOÜÉ, *Jesucristo el único mediador*, I (Salamanca 1990).

[9] Una antología de tales textos en F. DE LA TRINIDAD, *La redención por la sangre* (Andorra 1961).

mos ante una grave y difícil cuestión de principio: ¿Es posible escindir la realidad única de Cristo y comprenderlo desde la mera razón, sólo con categorías filosóficas, en la medida en que es objeto mundano, al margen de su personal pretensión de ser revelador del Padre y de vivir en reciprocidad de conciencia y de amor con él, al margen de su condición objetiva de Dios encarnado? Todo lo que hay en el mundo pertenece a los mundanos, que somos los hombres. Ahora bien, todo lo que aparezca en el mundo, ¿debe ser reducido a lo ya conocido y a lo que encaja en nuestros conocimientos anteriores o, por el contrario, tiene el hombre una originaria capacidad de extensión, de ensanchamiento y, por consiguiente, de ruptura de los límites de su mundo derivada de su propia naturaleza a la vez que de los nuevos signos que Dios puede darle? [10]. Estas preguntas remiten a su vez a la pregunta metafísica por el mundo: ¿Es éste un absoluto de estructura cerrada y limitada, de tal naturaleza que no puede ser mediación expresiva de otra realidad que por medio de él se dirige al hombre?

La cristología en adelante queda afectada en su fundamentación y desarrollo por estas cuestiones previas:

— ¿Es posible la revelación de Dios en un mundo que se rige por leyes fijas?

— ¿Tiene capacidad el mundo de acoger una iniciativa divina para el hombre y de mediarla hasta la conciencia humana?

— ¿Tiene el hombre capacidad para percibir esa revelación divina y discernir su sentido?

— ¿Qué mediaciones pueden sernos signos y palabra de Dios: la naturaleza, la historia, la persona?

— Y si es la persona, ¿qué acreditación debe tener para que su mensaje merezca crédito y para que los demás nos sintamos justificados y obligados a aceptar su testimonio?

La cristología clásica se convierte en adelante en cristología fundamental y las cuestiones de las profecías cumplidas y de los milagros realizados serán las centrales [11]. La cuestión ya no será tanto

[10] Éste es el criterio del método histórico frente al método dogmático: la llamada ley de la analogía, según la cual nada puede aparecer en la historia que no deba ser entendido a semejanza de lo que siempre ha acaecido. El mejor exponente de esta metodología es E. TROELTSCH, *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie* I-IV (Tübingen 1925); ID., *Histoire des religions et destin de la théologie. Oeuvres, III* (Paris-Genève 1996).

[11] Desde el comienzo de la era moderna los milagros se convierten en el fundamento primordial de la fe, siendo vistos más como demostraciones que como signos para creer. Pascal es un buen exponente de esta reducción demostrativa. «Los milagros disciernen la doctrina y la doctrina discierne los milagros» (P 803). «Los dos fundamentos, uno interior y otro exterior: la gracia y los milagros; ambos sobrenatu-

qué creer de Cristo sino por qué creer en Cristo, qué garantías tiene Cristo para que creamos en él y sobre todo si, además de la creación y razón originarias de Dios, existe *otro orden nuevo de realidad: el de la revelación y el de la fe.* ¿Qué relación existe entre los dos? Más allá de lo que podamos decir en cada caso particular es sorprendente comprobar que el interés de la filosofía por Cristo, que culmina en el pensamiento de Hegel, se acrecienta en el momento mismo en que se reclama, afirma y consolida la autonomía de la razón [12]. Ésta se va a afirmar frente a Cristo, pero no sin Cristo. Aquí sería el lugar para hacer una síntesis de la «cristología filosófica» según la fórmula creada por H. Gouhier [13], cuya elaboración teórica e histórica ha realizado X. Tilliette [14] y cuyo exponente último es el libro de M. Henry, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme* [15]. En la era moderna estamos ante el Cristo de los filósofos.

IV. DESCARTES Y PASCAL

Descartes (1596-1650), proviniendo todavía de la Escolástica, presenta ya un horizonte nuevo: su preocupación es ofrecer razones para los no creyentes, razones que ellos, aun sin fe, puedan admitir como válidas. Para convenir con ellos se centra en la naturaleza, la razón, la soberanía que el hombre puede lograr sobre el mundo *(maître de la nature),* la certeza del conocimiento y la demostración de la existencia de Dios, a la luz de la idea de Infinito que nos precede y desde la cual identificamos la finitud. «Tengo en mí mismo la noción de lo Infinito antes que la de lo finito, es decir, antes la de Dios que la de mí mismo» [16]. La historia de la revelación y de la salvación, los hechos positivos, el testimonio de la fe, la persona de Cristo ya no están en su horizonte como objeto directo de reflexión, porque son objeto particular de la fe de los creyentes. Sus objetivos primordiales

rales» (P 805). «Jesús ha verificado que él era el Mesías, pero nunca verificando su doctrina sobre la Escritura y las profecías, sino siempre por sus milagros» (P 808). «Uno no habría pecado no creyendo a un Jesús que no hubiera hecho milagros» (P 811). «Yo no sería cristiano sin milagros», dice San Agustín (P 812). Cf. DS 3009-3014.

12 Cf. M. ÁLVAREZ, «Cristo como exigencia de verdad», en EsTr 32 (1998) 387-394.

13 Cf. H. GOUHIER, *Bergson et le Christ des évangiles* (Paris 1961) 173-198.

14 Cf. X. TILLIETTE, *El Cristo de la filosofía* (Bilbao 1994); ID., *La christologie idéaliste* (Paris 1986); ID., *Le Christ des philosophes* (Namur 1993); ID., *La Semaine Sainte des Philosophes* (Paris 1992).

15 (Paris 1996).

16 R. DESCARTES, *Meditaciones metafísicas* III (Madrid 1976 p.141).

son de naturaleza universal: «Hacernos como dueños y poseedores de la naturaleza». «Escuchar la voz de la razón». «Gustaba sobre todo de la certeza de las matemáticas por la certeza y evidencia que poseen sus razones». «Basta juzgar bien para obrar bien» [17].

Un cuarto de siglo después Pascal invierte los planteamientos de Descartes, aun siendo filósofo y matemático como él. En tres *Pensamientos* seguidos se refiere a él. «Escribir contra los que profundizan demasiado las ciencias. Descartes». «No puedo perdonar a Descartes». «Descartes inútil e incierto» [18]. Para Pascal el hombre no tiene sólo necesidad de certeza frente a la naturaleza, sino ante todo de perdón y de esperanza frente al pecado; además de una sustancia o caña que piensa, es un ser que siente la soledad y el tedio, que quiere el bien pero realiza el mal, que es pecador y necesita perdón. La experiencia primordial es la de la «miseria del hombre sin Dios» y que «la naturaleza está corrompida». Y por ello la esperanza primordial es que haya «un reparador». Lo primero lo sabemos por la naturaleza, lo segundo por la Escritura. *A Descartes le preocupa ante todo la nada de la que sale nuestro ser, mientras que a Pascal le preocupa el pecado que sale de nuestra nada* [19]. *Para él toda la fe consiste en Jesucristo y en Adán (pecado-reparación).* Toda nuestra esperanza se funda en que tenemos un «Dios humillado hasta la cruz» y en las palabras de Cristo: «Yo he pensado en ti en mi agonía; he vertido determinadas gotas de sangre por ti» [20]. Evidentemente la decisión libre de Dios, la historia de Getsemaní, la forma en que Jesús vivió su libertad y se acordó de mí no son reducibles a certeza matemática. Son hechos, conocidos por testimonios, que apelan a mi libertad, y a los que sólo puedo responder en la libertad y en el amor. Con Pascal asistimos a la recuperación del Dios de los profetas y de Jesucristo, frente al Dios de los sabios y de los filósofos; pero, en cambio, a partir de él Jesús se convierte en el Jesús de los filósofos. Dios pasará a ser el Dios de la naturaleza (deísmo). *La cristología quedará en adelante entre dos abismos: un Dios sin mundo y un Cristo sin Dios.*

En adelante la relación con Cristo se expresa como admiración, adhesión intelectual, seguimiento moral o entusiasmo utópico, hasta el punto de que no sabemos si esas actitudes completan la fe en él, o más bien la sustituyen y la niegan. El juicio sobre la posición de los

[17] *Discurso del Método* VI (p.85); I (p.42); I (p.39); III (p.57).

[18] P 76; 77; 78.

[19] Cf. R. DESCARTES, *Med. met.* II (p.125). «Yo, es decir una cosa o sustancia que piensa». *Med. met.* III (p.143). «Me he separado de Cristo; yo he huido, traicionado, crucificado». B. PASCAL, *Memorial.* «La naturaleza está corrompida - Existe un Reparador». P 60.

[20] P 679; 683; 553 (El Misterio de Jesús).

filósofos modernos ante Cristo es difícil. Hay lecturas contrapuestas: para unos esa especulación es un redoble que prolonga la fe, añadiéndole un complemento de sentido y de racionalidad; para otros la relativiza, transpone y sustituye, dejándola sin contenido específico y sin legitimidad histórica, es decir, laicizándola. Los elogios a Cristo que veremos en adelante, ¿son otra forma de la fe en él como revelador del Padre, emisor del Espíritu y presencializador del Absoluto en la historia, o la manera de expresar con términos divinos la peculiar grandeza del hombre Jesús, que revela nada más que la grandeza de todo hombre y corporeíza la universal vocación de los mortales a ser como Dios?

V. SPINOZA Y LEIBNIZ

Spinoza (1632-1677) considera a Cristo como el filósofo supremo, como el superfilósofo, superior a Moisés y a los profetas. Él es la revelación de la Sabiduría suprema, la boca de Dios, la salvación de los ignorantes. Pero evidentemente es sólo *primus inter pares.* Spinoza rechaza la resurrección y la encarnación. Quizá se quedó del lado de un judeocristianismo primitivo para el cual Jesús era el profeta, el Mesías, y en ese sentido el Hijo de Dios. Es necesario recordar que en el trasfondo de mucho rechazo de Cristo con su pretensión escatológica está el propósito de evitar las pretensiones políticas de la Iglesia, apoyada en sus pretensiones dogmáticas, resultando ser fuente de intolerancia y represión. En el caso personal de Spinoza, juegan un papel su condición de judío expulsado de la Sinagoga y con temor a la persecución, a la vez que las guerras de religión que dividieron a Europa [21]. Éste es un factor que hay que tener en cuenta a la hora de interpretar las lecturas de Cristo por la filosofía. El re-

[21] «No creo que ningún hombre haya llegado a tanta perfección, que le sitúe por encima de los demás, a excepción de Cristo, pues a él le fueron revelados los designios de Dios que conducen a los hombres a la salvación, sin palabras ni visiones sino inmediatamente; hasta el punto de que Dios se manifestó a los apóstoles a través de la mente de Cristo, como en otro tiempo a Moisés por medio de una voz aérea. Por eso la voz de Cristo, al igual que aquella que oyera Moisés, puede llamarse la voz de Dios. En este sentido también podemos decir que *la Sabiduría de Dios, es decir una sabiduría que está por encima de la humana, ha asumido en Cristo la naturaleza humana y que Cristo ha sido la vía de salvación* [...] De ahí que si Moisés hablaba con Dios cara a cara, como un hombre con su compañero (es decir mediante dos cuerpos), Cristo se comunicó más bien con Dios de espíritu a espíritu». B. SPINOZA, «De la profecía», en *Tratado teológico-político* I. Cf. *Cartas* 83-85. Cf., además de los trabajos de X. Tilliette, A. MATHERON, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza* (Paris 1971); J. LACROIX, *Spinoza et le problème du salut* (Paris 1970).

chazo de los dogmas, con la consiguiente relativización de la Iglesia que ellos proponían, estaba al servicio de la pacificación social y de la tolerancia. Lessing da cuerpo a esta intención y elabora un proyecto religioso político con esta esperanza en su obra *Nathan el Sabio* (1779)[22]. Spinoza, con su respeto absoluto por la figura de Cristo a la vez que con su rechazo absoluto de una pretensión divina específica de la fe cristiana fundamentada en la encarnación y resurrección, ha iniciado la secularización fundamental de la persona de Cristo, que tendrá luego en Kant y Feuerbach su expresión final. Ellos son los forjadores del postcristianismo: una actitud que reduce para heredar y niega, intentando poseer en clave de razón y moral lo que el cristianismo había afirmado como fruto de la revelación de Dios y de la consiguiente fe del hombre.

Leibniz (1646-1716) cierra su *Discurso de la metafísica* con un párrafo sobre Jesucristo, que no sólo es el final sino al que todo orienta, reobrando sobre su reflexión anterior y sobre todo su pensamiento. La tesis que luego explica detalladamente es: «Jesucristo ha descubierto a los hombres el misterio y las leyes admirables del Reino de los cielos y la magnitud de la suprema felicidad que Dios prepara a aquellos que le aman»[23]. Dos categorías son claves para él: perfección y felicidad. La felicidad es a las personas lo que la perfección es a los entes. A lograrlas se orientan el primer principio del mundo físico y el primer designio del mundo moral. Cristo ha dado expresión a estas verdades. «Las ha expresado divinamente y de un modo tan claro y familiar, que los espíritus más toscos las han comprendido: por eso su evangelio ha cambiado enteramente la faz de las cosas humanas»[24].

VI. KANT

Kant (1724-1804) en su obra *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793) integra la religión dentro del ámbito de la moral. No digo que la reduzca, pero sí la juzga por sus resultados morales, ya que la fe moral, el atenimiento al imperativo absoluto, la respuesta gratuita a la obligación por sí misma y la voluntad buena, son las referencias fundantes de su pensamiento. Kant elabora por primera vez una cristología trascendental: Cristo es la figura empírica de un arquetipo eterno, la idea personificada del principio bueno, el hombre moralmente perfecto y agradable a Dios, el modelo por ex-

[22] Cf. G. PONS, *G. E. Lessing et le christianisme* (Paris 1964) 415-426.
[23] G. W. LEIBNIZ, *Discurso de la metafísica* 37 (Madrid 1986) 104.
[24] Ibid. (p.105).

celencia de la humanidad, engendrado por el Padre y amado por él. Todo esto es algo que reside en nuestra razón; allí posee su realidad objetiva. La descripción que Kant hace de esa figura tiene como fondo al justo perseguido de Platón, pero sobre todo a Jesucristo, a quien sin embargo nunca nombra en clave personal y teológica, sino refiriéndose a él como fundador del cristianismo. Él fue el iniciador de esta religión y la realización perfecta de sus ideales morales en estado puro. Pero Kant no pasa de la cristología trascendental a la cristología histórica, del ideal del Modelo perfecto y en cuanto tal hijo de Dios a la persona concreta de Jesucristo, el Hijo de Dios. De él hemos aprendido lo que es posible y necesario al hombre, pero él no lo es «absolutamente». Él es la expresión de una plenitud necesaria, no su realización histórica personal [25]. ¿Es que la filosofía no puede dar ese paso sin transgredir sus límites, o es que Kant piensa que tal paso no se puede dar por ninguna razón? ¿Esa suspensión del juicio es por fidelidad a los límites de la filosofía o porque la filosofía considera que no hay nada ni nadie que nos hagan posible pasar del deseo del Infinito personal al reconocimiento de su presencia encarnativa en la historia, no para anulación del hombre y su razón sino para ensancharla, sanarla y plenificarla? «La obra de Kant representa la concepción del gran racionalista que, incluso respetando la fe en Dios, da a la simple razón el magisterio sobre las representaciones y las prácticas religiosas. La sola razón teórica decide legítimamente lo que es válido o no. Ella se erige en juez supremo de la verdad y ella en cambio no se deja instruir por una realidad divina, que venga de más allá de los límites de la mera razón» [26]. Esta actitud de Kant, ¿es expresión de una real humildad de la razón o de una insensibili-

[25] Kant seculariza casi todas las categorías de la cristología desde la preexistencia a la filiación divina de Cristo, desde su muerte vicaria a la salvación Elabora y justifica la necesidad de esta «desmitificación» en las propias palabras de Jesús Lo que él expresó en la envoltura popular y prerracional de aquel tiempo, hoy podemos expresarlo sin ella y en el lenguaje moral universal, que sería su verdadero sentido «Si se despoja de su envoltura mística este modo de representación animado, que verosímilmente era el único *popular* para su tiempo, él mismo (su espíritu y su sentido racional) ha sido prácticamente válido y obligatorio para todo el mundo en todo tiempo, pues está lo bastante próximo a cada hombre para que éste reconozca en él su deber *Este sentido consiste en que no hay en absoluto salvación (Heil) para los hombres si no es en el íntimo acogimiento de genuinos principios morales en su intención* [ ] Un esfuerzo como el presente por buscar en la Escritura aquel sentido, que está en armonía con *lo más santo* que enseña la Razón, no sólo ha de tenerse por lícito sino que ha de tenerse por un deber» I KANT, *La religion dentro de los límites de la mera razón,* II Parte, c 2 (Madrid 1969) 85-86

[26] A VERGOTE, *Modernité et christianisme Interrogations critiques réciproques* (Paris 1999) 143

dad para el verdadero sentido de la experiencia religiosa, que se redobla de imperialismo racionalista?

VII. LESSING Y ROUSSEAU

Lessing (1729-1804) comparte con Rousseau (1712-1778) desde perspectivas y preocupaciones bien distintas (el uno la razón-el otro el sentimiento) la preocupación por la lejanía en que nos quedan la historia de Cristo, la revelación y los milagros. No tenemos hechos sino relatos de hechos; no somos testigos presenciales de la revelación de Dios ni del cumplimiento de las profecías y de los milagros de Cristo. Estas expresiones son reveladoras: «¿Por qué no se ha revelado Dios a mí como a Moisés?», pregunta Rousseau [27]. «Si hubiera yo vivido en tiempos de Cristo...», dice Lessing [28]. Reclaman inmediatez y experiencia directa. La distancia a los hechos originadores ha dejado sin «espíritu y fuerza» a las pruebas fundadoras, quedando todos los que venimos después remitidos a los testimonios de testimonios de testimonios de otros hombres. *La necesidad de la mediación humana para la fe en Cristo es para ellos el gran obstáculo y el gran escándalo. Reclaman ser testigos directos de los hechos y destinatarios inmediatos de la revelación como condición para creer.* Al dejar de ser para ellos la Iglesia, con su predicación y sus sacramentos, el lugar real de la presencia del Cristo vivo, éste se convierte en dato particular de un pasado nebuloso agotado. La fe depende entonces del testimonio de hombres que relatan hechos que ellos tampoco vieron. Ahora bien:

[27] «El testimonio de los hombres no es en el fondo más que el de mi misma razón y no añade nada a los medios naturales que Dios me ha dado de conocer la verdad Apóstol de la verdad, ¿qué tenéis que decirme de lo que yo no sea juez? *¡Dios mismo ha hablado!* He aquí, en verdad, una gran palabra ¿Y a quien ha hablado? *Ha hablado a los hombres* ¿Y por qué yo no he oído nada? *Él ha encargado a otros hombres de ofreceros su palabra* ¡Ya entiendo! Luego son hombres los que me van a decir lo que Dios ha dicho Yo preferiría haber oído a Dios mismo No le hubiera costado mucho más y yo hubiera estado al abrigo de la seducción *Él da garantía manifestando la misión de los enviados* ¿Cómo es esto? *Por los prodigios* ¿Y dónde están los prodigios? *En los libros* ¿Y quién ha hecho los libros? *Hombres* ¿Y quién ha visto los prodigios? *Hombres que dan testimonios de ellos* ¡Qué! ¡Siempre testimonios humanos! ¡Siempre hombres que me informan de lo que otros hombres han informado! ¡Cuántos hombres entre Dios y yo!» *Emilio o sobre la educación Profesión del vicario de Saboya* (París 1964) 364 Y su respuesta al arzobispo de París, Christopher de Beaumont «¿Es tan sencillo, tan natural, que Dios haya ido a buscar a Moisés para hablar a J J Rousseau?» Ibid, 625

[28] Cf G E LESSING, «Sobre la demostración en espíritu y fuerza», en *Escritos filosóficos y teológicos* (Madrid 1982) 445

«Las verdades históricas, como contingentes que son, no pueden servir de prueba de las verdades de razón como necesarias que son» [29].

«Si no tengo nada que oponer históricamente al hecho de que este mismo Cristo haya resucitado de la muerte, ¿he de aceptar por ello como verdadero que ese mismo Cristo resucitado es el Hijo de Dios?» [30].

«Ése es el repugnante gran foso con el que no puedo por más que intenté bien en serio saltármelo. Si alguien puede echarme una mano, hágalo; se lo ruego, se lo suplico. Dios se lo pagará» [31].

Sobre ese fondo de admiración por la figura histórica de Cristo, a la vez que de distancia a la confesión eclesial de fe en su divinidad eterna, encarnación histórica y muerte-resurrección redentoras, aparecen los problemas objetivos que determinarán todo el futuro: la relación entre testimonio y confesión, entre historia y dogma, entre hechos particulares de los hombres y verdades absolutas sobre Dios, el ser, el sentido de la historia y de la vida humana. Rahner reasume toda esta problemática bajo la categoría «trascendencia e historia» [32]. Los filósofos siguientes dejan los problemas clásicos donde estaban y comienzan a sondear en lo que hace a la historia humana abierta, expectante y capaz del Absoluto; por tanto, a explorarla como anhelo y espera de su revelación o como parábola de su realidad. Las preguntas ya no son por los hechos, sino por el fundamento de su posibilidad en Dios, en el ser y en el hombre. ¿Cómo tiene que estar constituido el ser para que pueda revelar a Dios como Dios? ¿Cómo tiene que ser la entraña del hombre para que en un momento dado dé de sí al máximo y sea entraña humana de Dios? ¿Cómo tiene que ser Dios para que pueda ser hombre, realizando de manera más plena su divinidad, trascendencia y santidad? Con estos interrogantes damos el paso de la Ilustración y el positivismo al idealismo y la filosofía especulativa. En la fase anterior prevaleció la fascinación comparativa entre Sócrates y Cristo. Ambos aparecían como los paradigmas supremos de humanidad. Desde que Erasmo invocó «Sancte Socrates, ora pro nobis», la comparación no ha cesado. Sin embargo, a los espíritus más religiosos les fue patente la diferencia dentro de la común grandeza. Rousseau afirmó: «Si la vida y la muerte de Sócrates son las de un sabio, la vida y la muerte de Cristo son las de un Dios» [33].

[29] Ibid., 447.
[30] Ibid., 448.
[31] Ibid., 449.
[32] Cf. K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe* (Barcelona [4]1989) 106-116.
[33] J. J. ROUSSEAU, o.c., 380. Cf. X. TILLIETTE, «Socrate et Jésus», *Le Christ de la Philosophie* (Paris 1990) 79-82; «Saint Socrate», en ibid., 82-86.

VIII. EL IDEALISMO: FICHTE, SCHELLING, HEGEL

Hasta aquí la cristología filosófica ha aparecido como una *philosophia Christi,* en la que él es sujeto de una predicación, mensaje, forma de vida ejemplares o eficaces, superior incluso en ese orden a otros filósofos. En adelante, en cambio, se entenderá como *philosophia de Christo.* En ella él es objeto para la filosofía porque en él se suman las antinomias o polaridades a las que la filosofía ha dedicado siempre su atención: el Absoluto y la historia, la humanidad y la divinidad, la positividad y la negatividad, la subjetividad y la alteridad, el tiempo y la eternidad, la vida y la muerte, el espíritu subjetivo y la comunidad. Todo eso es lo que se ha designado con el término «idea de Cristo». Él es valioso más por lo que es que por lo que enseña. Por ello, reaccionando polémicamente contra la actitud de la Ilustración que consideran trivializadora de la religión, los filósofos siguientes se proponen pensar a Cristo y no sólo aprender de él. El idealismo alemán ha cumplido esta misión partiendo de unos textos bíblicos, que hablan del Verbo, del Hijo Encarnado y Humillado, del Creador con el Padre, del Plenificador, de la Verdad, del Emisor del Espíritu, del Reconciliador. Los himnos de Jn 1,1-18; Flp 2,6-11; Ef 1,3-10; Col 1,13-20 son los fundamentos bíblicos para esta reflexión; textos que precisamente la Ilustración había descartado. El prólogo de San Juan juega un papel central en la *Introducción a la vida bienaventurada* de Fichte, que reconoce a Cristo un alcance metafísico, ya que el mundo entero adquiere consistencia en su palabra y por su palabra. A Cristo se debe el conocimiento íntimo de la unión con Dios, esencial en el cristianismo, y que es lo que constituye a Cristo en el Hijo único y primogénito. Siendo él la perfecta representación humana del Verbo eterno, nos ha enseñado que en cada uno de los hombres el Verbo se ha hecho carne [34]. Estas mismas perspectivas son incorporadas por Schelling, quien subraya sobre todo las dimensiones de historia y libertad [35].

El punto cumbre lo encontramos en Hegel, cuyo entero sistema está construido sobre un esquema cristológico. En las primeras etapas de su filosofía sigue las huellas de Kant pero luego a partir de 1805, con el giro especulativo de su filosofía, se vuelve contra la Ilustración

[34] Cf. J. G. FICHTE, *Die Anweiseung zum seligen Leben* (Hamburg 1970), lecciones 6, 7 y 10, esp. la sexta y su Apéndice. Lo que aquí expone glosando los términos del prólogo de San Juan (Logos, Verbo, Palabra) tiene su equivalente en lo que llama «Autoexposición de la vida divina», en *Sobre la esencia del sabio y sus manifestaciones en el dominio de la libertad* (Madrid 1998) 18-30.

[35] Cf. W. KASPER, *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie in der Spätphilosophie Schellings* (Mainz 1965); ID., «Krise und Neuanfang der Christologie im Denken Schellings», en EvTh 33 (1973) 366-384.

y la correspondiente teología por considerarlas incapaces o desinteresadas en pensar a Dios. Y eso es lo que él intenta: pensar el Absoluto y la historia, el Absoluto como Historia y la historia como Absoluto, integrando la negatividad y la kénosis en Dios mismo. Lo esencial del cristianismo es la encarnación y la crucifixión del Dios-hombre, la afirmación de la historia y la integración de la negatividad, la afirmación de que el Absoluto es Jesús, la identificación del Logos con este hombre, el *Verbum Crucis.* El sistema de Hegel es fascinador ya que muestra cómo la inteligencia humana puede pensar un Absoluto a cuya esencia pertenece la historia y una historia a cuya esencia pertenece el Absoluto, y con ello cómo la fe y la inteligencia coinciden en el límite. Pero a la vez que fascinación puede provocar el rechazo total, ya que la especificidad de la fe es pensar eso mismo pero no como fruto de una necesidad metafísica sino de una libertad personal e histórica, tanto de Dios como del hombre Jesús, puestas en juego no por una lógica eterna sino por el pecado del hombre, de cada hombre, y porque la redención ha tenido lugar por causa de una inderivable decisión de un sujeto que primero ha pecado y luego puede decir: «Cristo ha muerto por mí y para mí». «Cristo cuenta con mi amor y mi colaboración». «Cristo ha venido a salvar a los pecadores, de los cuales yo soy el primero». La teología quizá no puede aceptar todas las soluciones de Hegel pero ya no dejará de oír para siempre sus preguntas: qué significan la encarnación y la cruz para Dios mismo, qué significa el Espíritu de la comunidad y su relación con la persona de Cristo, cómo se integra el Eterno en el tiempo y cómo sin eternidad inherente el tiempo es un vacío absoluto [36].

IX. KIERKEGAARD

La cristología filosófica ya no es aceptable sin atender al que fue el gran crítico del sistema y de la teología especulativa. Kierkegaard (1813-1855) es una alternativa a la raíz de Hegel, presuponiéndolo y ejercitándose en pensar como él. Su punto de partida es otro: la particularidad de Cristo, la presencia del Absoluto como paradoja, el instante, el incógnito del Absoluto en la historia, la pasión de la existencia en la decisión volitiva frente a la voluntad de conquista racional, la revelación como lo cualitativamente otro, la contemporanei-

[36] La cristología contemporánea, en aceptación o en rechazo, debe a Hegel sus impulsos más innovadores (Barth, Balthasar, Pannenberg, Moltmann, Jüngel, Brito, Léonard...). Cf. L. RUMPF y otros, *Hegel et la théologie contemporaine* (Neuchâtel-Paris 1977); E. BRITO, *Hegel et la tâche actuelle de la théologie* (Paris 1979); ID., *La Christologie de Hegel. Verbum crucis* (Paris 1983).

dad de Cristo y con Cristo, la inconmensurabilidad entre cristianismo y mundo, ser cristiano no como admirar, comprender o seguir a Cristo sino como un hacerse contemporáneo con él, la infinita diferencia cualitativa entre Dios y el mundo. Todo esto le lleva a rechazar un «cristianismo lógico» de admiradores de Cristo, para reclamar una «ejercitación del cristianismo» en el dolor y en el amor, que son de otro orden. Cristo no quiere adoradores ni admiradores sino seguidores de la cruz, no dialécticamente pensada sino vivida como aguijón en la propia carne. La fe no es una forma incipiente e inmadura de la razón sino nuevos ojos dados por Dios para ver y sentir como él. El creyente vive del testimonio pero no por eso es creyente de segunda mano; no llega a una *autonomía* (fundar en su razón la realidad) sino a una *autopsía* (ver por sí mismo gracias a la luz de Dios que Dios en la fe le otorga) [37]. Hay que leer a la vez la *Fenomenología del espíritu* de Hegel y la *Ejercitación del cristianismo* de Kierkegaard para percatarse de la distancia que separa una «cristología lógica» de una «cristología patética». Y, sin embargo, vistos a distancia de un siglo, quizá Hegel y Kierkegaard no sean irreconciliables: cada cual desde su ladera nos hacen sentir lo que Tilliette ha llamado *la necesaria destinación filosófica de la cristología y la inevitable destinación cristológica de la filosofía* [38]. Kierkegaard pone sus ojos en la indeducible realidad del Cristo muerto y resucitado, a quien confiesa como Dios encarnado en tiempo y mundo, mientras que Hegel, partiendo de la cruda y desnuda realidad del Crucificado, pregunta cómo están constituidos Dios y el mundo para que Dios tenga historia y pueda «morir», para que el Espíritu suscite la comunidad y vivifique la carne, para que la carne del hombre sea para siempre la mediación realizadora de Dios, puesto que el Hijo existe para toda la eternidad encarnado y por tanto el Padre y el Espíritu sólo son ya divinos en la medida en que son humanos, porque lo son en relación con el Hijo que perdura para siempre hombre.

En conexión con el pensamiento hegeliano y heredando ideas de la ortodoxia luterana surgieron en el siglo XIX las llamadas «cristolo-

[37] Kierkegaard, como si quisiera sintetizar sus fundamentos y diferencias con Hegel, cierra así sus *Migajas filosóficas o un poco de filosofía* (Madrid 1997) 113: «Aquí se ha supuesto un nuevo órgano: la fe; y un nuevo presupuesto: la conciencia de pecado; una nueva decisión: el instante, y un nuevo maestro: Dios en el tiempo». Cf. ID., *Obras y Papeles de Kierkegaard* I. *Ejercitación del cristianismo* (Madrid 1961); III. *Los lirios del campo y las aves del cielo* (1963); IV-V. *Las obras del amor* (1965); VI. *El concepto de la angustia* (1965); VII. *La enfermedad mortal o de la desesperación y el pecado* (1969). Cf. F. TORRALBA, «Cristología de Kierkegaard», en *Rev. Catalana de Teología* XX/1 (1995) 103-153; F. BOUSQUET, *Le Christ de Kierkegaard. Devenir chrétien par passion d'exister* (Paris 1999).

[38] Cf. X. TILLIETTE, *La christologie idéaliste* (Paris 1986).

gías kenóticas» en las escuelas de Giessen y de Tubinga, luego en Inglaterra y finalmente en Rusia (Thomasius, Gess, Fairbairn, Charles Gore, Frank Weston, Boulgakov...). Llevaron la idea de la kénosis o humillación de Cristo hasta el límite afirmando: que el Verbo se despoja de su manera de ser divino; que renuncia libremente a los atributos propios de la Trinidad económica (omnipotencia, omnisciencia, omnipresencia); que pierde la conciencia de su divinidad, y que la irá recuperando progresivamente. Aquí es donde hay que distinguir entre una inmutabilidad metafísica propia del ser divino y aquella mutabilidad que puede afectar a Dios como ser personal, ya que el amor puede llevarle hasta el extremo límite del otro, compenetrarse con él, padecer su dolor y existir compartiendo su derelicción. *Esta compenetración con el hombre, y, en tal sentido, mutación personal, es lo que afirma el NT de Cristo, pero no una mutación metafísica con pérdida de su identidad o una mutación lógica con pérdida de su conciencia divina* [39]. El Credo une como esenciales e inseparables dos artículos: el «Deus immutabilis» y el «Verbum incarnatum et passum».

X. SCHLEIERMACHER

Schleiermacher (1768-1834), contemporáneo de Hegel, inicia una cristología en clave de conciencia para mostrar la divinidad de Jesús a partir de su humanidad. Cristo es el hombre en quien la cercanía y el sentimiento de dependencia respecto de Dios eran absolutos. Autoconciencia y conciencia de Dios coincidían, y en eso consistía su divinidad a la vez que su diferencia respecto de los demás hombres con los que comparte la misma naturaleza. Era igual a ellos aun cuando no tuviera pecado, porque el pecado no pertenece a la naturaleza del hombre sino que debemos comprenderlo como una perturbación y trastorno. La tesis del párrafo 94 dice: «El redentor es igual a los demás hombres, ya que tiene la misma naturaleza que

[39] Cf. P. HENRY, «Kénose», en DBS V (1957) 7-161; A. M. RAMSEY, *From Gore to Temple* (London 1960); M. N. GORODETZKY, *The humiliated Christ in modern Russian Thought* (London 1938); L. BOUYER, *Le Fils éternel...*, 458-465. La cabalística judía ha hablado de una «contracción y retracción de lo divino» y algunos filósofos han pensado la creación como una retirada de Dios para que aparezca el mundo, como se retira el mar para que aparezca la tierra. En ese contexto han llegado a hablar de una triple kénosis de Dios: en la Trinidad, en la creación, en la encarnación. Cf. G. SCHOLEM, *Die jüdische Mystik in ihren Haupströmungen* (Zürich 1957); M. TAREEV (1866-1934), *Grundlagen des Christentums* I-IV (1908-1910); S. BOULGAKOV, *La Sagesse divine et la théantropie* I-III (Paris 1943-1945); M. BLONDEL, *L'Être et les êtres* (Paris 1963) 208.

ellos, pero es distinto de todos por la potencia constante de su conciencia de Dios, que es lo que en él constituye su propio ser divino *(welche ein eigentliches Sein Gottes in ihm war)»* [40]. Él anticipa la afirmación hoy repetida por todos de la encarnación como la consumación de la creación y de la redención como la consecuencia de la alianza.

XI. LA CRISTOLOGÍA DE LOS HISTORIADORES

A partir de la mitad del siglo XIX la cristología toma un nuevo giro: se convierte en *cristología mítica* con Strauss y en *pura cristología histórica* con Renan, con todo lo que posteriormente será la *Leben-Jesu-Forschung.* D. F. Strauss (1808-1874) forma parte de aquellos lectores para quienes Hegel no es la consumación sino la consunción del cristianismo. Feuerbach primero y luego Marx dirán que allí la teología queda reducida a antropología o metafísica. Strauss en la misma línea mostrará que Jesús debe ser considerado como el portador de una verdad eterna sobre el hombre, la expresión empírica de una idea innata en la razón humana universal: la deihumanidad (mito). El cristianismo es en este sentido la religión de la humanidad, la del Dios hecho hombre o del hombre hecho Dios, que para él es lo mismo. D. F. Strauss con su *Vida de Jesús* (1835) [41] y L. Feuerbach con *La esencia del Cristianismo* (1841) han concluido la secularización tanto del cristianismo como de la persona de Cristo, iniciadas en Spinoza y Kant. La *Vida de Jesús* de Renan (1863), pese a su inmensa popularidad, revela una actitud, entre lúdica y cínica, que no resiste el análisis histórico ni filosófico [42]. Más tarde Harnack con su *Esencia del cristianismo* (1900) quiere recuperar la figura del Jesús galileo, exponente realizador de la idea del Reino de Dios en el mundo. Su evangelio tiene como centro a Dios

[40] F. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube.* Párr. 94 (Berlin 1960, II, 94-98).

[41] Él hace una relectura de esta biografía en *Vida de Jesús para el pueblo alemán* (1864) con un manifiesto conclusivo de ambas: *El Cristo de la fe y el Jesús de la historia* (1865). Recogiendo este título escribe su obra M. KÄHLER, *Der sogenante historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus* (Leipzig 1892-München ^{4}1969) que da origen a la distinción entre *Historie* (hechos, facticidad, particularidad) y *Geschichte* (significación, universalidad, existencia) utilizada por Bultmann, quien toma también de Strauss los presupuestos para su programa de «desmitologización del NT».

[42] Cf. J. M. LAGRANGE, *La Vie de Jésus d'après Renan* (Paris 1921); ID., *Loisy et le modernisme à propos des «Mémoires»* (Paris 1933) 13; F. PÉREZ GUTIÉRREZ, *Renan en España* (Madrid 1988).

Padre y el valor infinito del alma humana. Según Harnack el evangelio habla del Jesús predicador, pero no incluye ninguna cristología, es decir afirmaciones de Jesús sobre sí mismo, su condición divina o su relación consustancial con Dios. Para él hay un hiato insuperable entre el Jesús predicador (evangelios) y el Jesús predicado (dogma de la Iglesia) [43]. Con intención de superar esta escisión escribe A. Loisy (1857-1940) su pequeño «libro rojo», *El evangelio y la Iglesia* (1902), que desencadenó la afirmación y rechazo de un conjunto de ideas, identificadas como «modernismo». A él responden dos documentos de la autoridad eclesiástica que lo identifican, sistematizan y declaran no sólo inconciliable con la fe cristiana, sino amenazador de sus fundamentos: el Decreto del Santo Oficio *Lamentabili,* del 3 de julio de 1907, y la encíclica de San Pío X *Pascendi,* del 8 de septiembre de 1907. En ellos se condenan las afirmaciones de los modernistas sobre la revelación como autoexpresión de las profundidades de la conciencia colectiva, su afirmación de que Jesús no tuvo conciencia mesiánica y filial, su interpretación de la satisfacción vicaria universal de Cristo como invención paulina ajena al verdadero cristianismo [44]. Son los únicos documentos del magisterio eclesiástico sobre temas cristológicos de la era moderna, ya que los esquemas cristológicos preparados en el Concilio Vaticano I no llegaron a discutirse y promulgarse [45].

La obra de A. Schweitzer, *De Reimarus a Wrede. La investigación sobre la vida de Jesús* (1906-1913) es memoria y acta de defunción de la cristología liberal-positiva: todos los intentos de escribir una vida de Jesús al margen del testimonio de los evangelios, terminaban o bien reduciendo a Jesús a un judío de su tiempo en las múltiples formas que el judaísmo ofrecía entonces (fariseo, *saddiq, hasid,* esenio, escriba, profeta, apocalíptico, cínico, carismático...) o bien convirtiéndolo en una figura anticipadora de lo que serán los ideales de cada generación, es decir, en un autorretrato de nuestro yo ideal; por tanto en una figura de nuestros deseos (el buen bur-

[43] Cf. A. VON HARNACK, *Das Wesen des Christentums* (Leipzig 1900-München 2000). Ed. cast. en 2 vols. (Biblioteca Sociológica Internacional; Barcelona 1904).

[44] Cf. DS 3427-3428; 3475-3500.

[45] Hay otros documentos del magisterio relativos a interpretaciones cristológicas deficientes (1874: Pío IX sobre la doctrina de A. Günther respecto del Verbo encarnado; 1887: Santo Oficio sobre Rosmini; 1919: Proposiciones sobre la ciencia de Cristo) y encíclicas papales cristológicamente significativas (1925: PÍO XI, *Quas primas,* sobre la realeza de Cristo; 1931: PÍO XI, *Lux veritatis,* en el aniversario del Concilio de Éfeso; 1943: PÍO XII, *Mystici Corporis,* sobre la Iglesia cuerpo místico de Cristo; 1951: PÍO XII, *Sempiternus Rex,* aniversario del Concilio de Calcedonia; 1956: PÍO XII, *Haurietis aquas,* sobre la devoción al Corazón de Jesús). Pueden verse en B. XIBERTA, *Enchiridion de Verbo Incarnato* (Matriti 1957) 749-764.

gués liberal, socialista, utópico, revolucionario, ecologista), que poco tiene que ver con el Jesús real. El libro de Schweitzer es, a la vez que elogio, la oración fúnebre a esa figura de Jesús construida por el racionalismo y el liberalismo bajo capa de ciencia histórica [46]. El llamado *Jesús histórico* es lo que la ciencia alcanza a saber de Jesús en cada época con la correspondiente imagen que se forma de él; es un constructo científico, incomparable con el Jesús concreto, real, que enseñó y murió. La utilización filosófica, moral-política, de su figura se reveló como un fiasco. Cristo desborda siempre los «usos» humanos que se hacen de él; quiebra todos los esquemas. No es posible escribir una biografía, en el sentido genético, crítico y científico moderno; la única posible son los evangelios, dijo el P. Lagrange, y todas las que se escriban tienen que edificar sobre ellos [47]. Hay que distinguir siempre lo que es historia real en Jesús, los presupuestos metafísicos de su existencia como Hijo encarnado, la significación moral de su ejemplo, la repercusión política de su movimiento y la permanente fuerza religiosa, escatológica o utópica tanto de su vida y doctrina como de su muerte y resurrección, de los sistemas particulares que integran esa significación en un modelo teórico y en un programa de acción. El cristianismo se funda sobre los hechos relatados (evangelios escritos), sobre la interpretación de su persona (tradición del testimonio apostólico) y sobre la fe vivida de los creyentes (Iglesia actual), no sobre un sistema que construye teóricamente su figura, ni sobre una ideología que muestre su eficacia funcional al servicio de otras causas.

XII. LA CRISTOLOGÍA DE LOS POETAS

La teología ha reconocido el valor que el pensamiento humano puede tener para el cristianismo y ha integrado lo que los historiadores, antropólogos, filólogos y sociólogos, incluidos los no creyentes, han aportado al conocimiento de Cristo. Junto a ellos ha habido otras voces que le han dicho mejor, en la medida en que le han pensado con palabra nueva y cantado en himnos, continuando al NT donde las afirmaciones supremas sobre Cristo vienen dadas en textos hímnicos con función litúrgica. Son los poetas. En la era moderna hay una cristología poética, que el teólogo también debe integrar. Sólo

[46] Cf. G. BORNKAMM, *Jesús de Nazaret* (Salamanca 1983) 13-14.

[47] «La única *Vida de Jesucristo* que se puede escribir son sus Evangelios: el ideal está en hacerlos comprender lo mejor posible». J. M. LAGRANGE, *El Evangelio de Nuestro Señor Jesucristo* (Barcelona 1942) 2.

citaré unos nombres de nuestro horizonte europeo occidental: Hölderlin y Jean Paul Richter en Alemania, Hopkins y Oscar Wilde en Inglaterra, Péguy y Verlaine en Francia, Unamuno en España. Diez meses antes de su muerte (1888) concluía así Hopkins su poema: «Que la naturaleza es un fuego heraclitiano y del consuelo de la resurrección».

«En un fulgor, al son de trompeta,
soy de un golpe lo que Cristo ya es, ya que él fue lo que yo soy y
este donnadie, burla, trasto roto, remiendo, viruta, será inmortal diamante;
es diamante inmortal» [48].

XIII. LA CRISTOLOGÍA EN EL SIGLO XX

En el siglo XX hemos asistido a las últimas relecturas filosóficas y espirituales de Cristo por Blondel en un sentido [49] y por H. Bergson en otro. Este último ve en Jesús al iniciador de la religión dinámica y realizador de aquel amor a Dios y al prójimo que tiene en los místicos sus exponentes consumados. Cristo es el supermístico [50].

En clave existencial lo ha reinterpretado R. Bultmann (1884-1976) con su libro *Jesús* (1926), donde disjunge *hecho y sentido,* quedándose con la significación de Jesús en su autenticidad, obediencia, decisión y justicia, separándolas de los hechos de su histo-

[48] G. M. HOPKINS, *Poemas completos* (Bilbao-Deusto 1988) 182. Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera. Prolegómenos para una cristología* (Madrid 1996).

[49] Blondel une en sus escritos el sentido metafísico de los Padres griegos con la experiencia de los místicos modernos, al hablar de Cristo como «vínculo» ontológico de la realidad y unificador de nuestras conciencias. Es el autor que más perspicazmente ha mostrado como filósofo los presupuestos y la significación antropológica de la revelación divina, ha analizado la psicología de Jesús, y ha reclamado el cristocentrismo. «Jesús, persona divina, ha tomado personalmente en él, no solamente una naturaleza humana, sino *la* naturaleza humana. Él simpatiza, se identifica con las conciencias de nuestras personas humanas. Doble aspecto solidario: porque nuestras personas son, él es hombre verdadero; pero nuestras personas, nuestras conciencias humanas no son nada más que porque en su fondo se apoyan, se esclarecen, en la persona divina de Jesús. No podría haber Hombre-Dios si no hubiese hombres-hombres». *Carta a Wehrlé,* en R. MARLÉ (ed.), *Au coeur de la crise moderniste* (Paris 1960) 240. M. BLONDEL, *Lettres philosophiques* (Paris 1961) 227-244; ID., *Histoire et Dogme,* en *Les premiers écrits* (Paris 1956) 149-228; ID., *La Acción (1893)* (Madrid 1996). Cf. X. TILLIETTE, «M. Blondel et la controverse christologique», en D. DUBARLE (ed.), *Le modernisme* (Paris 1980) 129-160.

[50] Cf. H. BERGSON, *Las dos fuentes de la moral y de la religión* (Buenos Aires 1962) 237-239.

ria, narrados por los evangelios, que según él no podemos conocer porque no tenemos fuentes históricamente utilizables, ya que todas derivan de la vida y necesidades de la Iglesia; ni debemos atenernos a los hechos como pruebas, ya que ello supondría sustituir la fe por la razón, y esto sería el equivalente de sustituir la fe por las obras (radicalización gnoseológica de la tesis luterana de la justificación). Käsemann, Bornkamm, Ebeling, Fuchs y otros discípulos reaccionaron contra esta tesis afirmando:

— Que partes esenciales de la historia de Jesús son recuperables, aun actuando con las más duras exigencias histórico-críticas.

— Que las comunidades primitivas dieron importancia a esa historia del Jesús terreno, a su muerte en la cruz y a la experiencia atestiguada de la resurrección, por lo cual redactaron los evangelios.

— Que consiguientemente la historia del Jesús terrestre es constitutiva e indispensable para la fe en el Cristo glorificado de la comunidad [51].

Los exegetas posteriores, tanto protestantes como católicos, si bien en manera distinta, han proseguido su esfuerzo por recuperar las *ipsissima verba* (J. Jeremias), los *ipsissima facta* (F. Mussner), la *ipsissima mors* (H. Schürmann) de Jesús, hasta llegar a su propia conciencia. Si bien el último fundamento de la fe actual en Cristo es la acción del Espíritu Santo, mediado por la transmisión apostólica y la vida de la comunidad, sin embargo el primer fundamento es la propia palabra y persona de Cristo. La Iglesia es mediación desde él para nosotros y desde nosotros hacia él; pero el comienzo y el fin es Cristo mismo. Cada creyente debe poder decir como el Apóstol: «Yo sé de quién me he fiado» (2 Tim 1,12). En este sentido la exégesis del último medio siglo ha cumplido una admirable labor y servicio a la cristología. Más allá de la diversidad de hipótesis interpretativas se ha dibujado una concordancia plena en lo esencial. De esta forma ha sido una ayuda para el creyente, si bien el acto de fe es estrictamente personal, porque ninguna razón ahorra el ejercicio de la libertad, ni ninguna prueba previa anticipa el dolor de la existencia en búsqueda o el gozo de la existencia creyente.

En este siglo han tenido lugar diversas formas de recuperación teológica de Cristo. La primera, en el orden estrictamente teológico, la realizan Karl Barth (1886-1968) y la teología dialéctica frente a la lectura liberal de Harnack. Se reconstruye una cristología descendente, que parte de la Trinidad y vuelve a la Trinidad. Barth ve a Cristo en tres tiempos sucesivos:

[51] Cf. la conferencia programática de E. KÄSEMANN, dada en la reunión de los antiguos alumnos de Marburg (20/10/1953): «Das Problem des historischen Jesus», en *Exegetische Versuche und Besinnungen*, I (Göttingen 1970) 187-213.

1. *El Señor como siervo.* «Que Jesucristo es verdadero Dios se muestra en su camino hacia la extraña lejanía *(in die Fremde),* en la que él, el Señor, se convirtió en esclavo».

2. *El siervo como Señor.* «Jesucristo el Hijo de Dios, es también el Hijo del hombre, que precisamente en cuanto siervo, es elevado a Señor».

3. *El verdadero testigo.* «Jesucristo tal como nos es atestiguado en la Escritura es la única Palabra de Dios que tenemos que oír, a la que en vida y en muerte nos tenemos que entregar y obedecer».

Así quedan los tres capítulos de su cristología: «La obediencia del Hijo de Dios»; «la elevación del Hijo del hombre»; «la gloria del Mediador» [52].

En la línea de Barth hay que situar a Balthasar (1905-1987) que con su trilogía nos ha ofrecido una estética, una dramática y una lógica teológica, a cada una de las cuales corresponde una cristología.

— En la primera, alejándose del idealismo de Kant-Hegel *(Begriff),* se orienta a la luz de Goethe con su afirmación de la primacía de la figura *(Gestalt)* sobre el pensar y de la necesaria percepción directa del mundo. Cristo es la figura definitiva de la revelación que hay que oír, ver, tocar y percibir, como se acoge la figura de un hombre, el talle de un árbol, la obra de arte, el rostro de la persona amada *(cristología estética).*

— Ella, acogida con su luz propia y no usada o dominada, es garantía de su propia verdad y credibilidad, como lo son la belleza, el amor, la persona del otro. Cristo es una libertad en acto, una historia de relación con los hombres, un don del amor entregado dentro de un mundo de violencias encontradas. Él se da, asumiendo la carne que está bajo el pecado y es resultado de una historia de violencia. Realiza su libertad como solidaridad en representación y sustitución, en don y súplica por nosotros. Revela su persona realizando su misión de servicio y expresando la belleza suprema de su forma en el desgarro y deformación de la cruz, que muestra las consecuencias reales del pecado *(cristología dramática).*

— Una vez que hemos contemplado la figura y hemos entrado en el movimiento interno de su libertad entregada, podemos oír su palabra y preguntarnos cómo se entreteje la palabra divina con la huma-

[52] Cf. K. BARTH, KD IV/1, 171; IV/2, 1; IV/3, 1. La tesis con la que se inicia el párrafo 32 hace la siguiente afirmación programática: «La doctrina de la elección es la suma del evangelio, porque esto es lo mejor que jamás puede ser dicho y oído: que Dios elige al hombre y, por consiguiente, también es para él el que en libertad le ama. Está fundada en el conocimiento de Jesucristo, porque *él es en unidad el Dios que elige y el hombre elegido».* KD II/2, 1. Cf. D. BONHOEFFER, *¿Quién es y quién fue Jesucristo? Su historia y su misterio* (Barcelona 1971).

na, la lógica del Eterno con la de los pecadores. El *Verbum* se hizo *caro,* pero *caro peccati,* carne de pecado. Esa Palabra está destinada a todos los hombres. Su universalización y personalización, interiorización e interpretación quedan confiadas al Espíritu que da testimonio del Hijo y conduce al Padre *(cristología lógica)* [53].

Rahner (1904-1984) prolongando los empeños del idealismo alemán, de Schleiermacher, de la cristología protestante de este siglo, de Santo Tomás, de San Ignacio y de la mejor herencia patrística, ha repensado la cristología a partir de la encarnación. Ella es la expresión suprema de la creación, en cuanto acto de Dios que gesta una realidad otra que él y en la que él a su vez es; en la que suscita una libertad con la que el otro surge autónomo y en la que él se da a sí mismo hasta el límite. En su artículo clásico «Para una teología de la encarnación», repensando teológicamente Jn 1,14, ha analizado las condiciones de posibilidad en Dios (λόγος), en la historia (ἐγένετο) y en el hombre (σάρξ) para que se dé la encarnación. En medio de todo ello ha repensado al hombre como abertura trascendental hacia un Absoluto que le salga al encuentro reconciliador en la historia. Esa esperanza de oír la Palabra con sus oídos y de ver a Dios con su carne (Job 19,26), que postula una antropología trascendental, es la que anuncia el evangelio. No hay una deducción teórica desde la cual se acepten los hechos positivos, sino, a la inversa, desde la confesión de los hechos se piensa su posibilidad. Así aparece la correlación entre posibilidad y facticidad, entre trascendencia e historia, que muestra la legitimidad de la fe en Cristo. Rahner ha ofrecido también una *triple cristología:*

— *trascendental* (la que piensa los fundamentos de posibilidad para que la encarnación no aparezca como un hecho extrínseco, extraño o insignificante para la vida humana),

— *dogmático-sistemática* (la que piensa y sistematiza los contenidos concretos de la revelación y del dogma),

— *existencial* (la que explicita la fecundidad espiritual, santificadora de la historia, persona, misterios, exigencia, gracia y promesa de Cristo). Pero esto es sólo un aspecto de la riqueza de matices, fórmulas e intuiciones cristológicas de Rahner [54].

[53] H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica* I-VII (Madrid 1986-1989); *Teodramática* I-V (Madrid 1990-1997); *Teológica* I-III (Madrid 1997-1998). *Epílogo* (Madrid 1998). Cf. M. GIOVANNI, *La cristologia trinitaria di H. U. von Balthasar. Gesù Cristo pienezza della rivelazione e della salvezza* (Brescia 1997).

[54] Los artículos fundamentales para la cristología, además de los que aportó al LTK y a SM, son los de ET, 14 volúmenes (7 traducidos al español): «Problemas actuales de cristología» (I, 169-222); «Eterna significación de la humanidad de Jesús para nuestra relación con Dios» (II, 47-60); «Sobre la teología de la celebración de la navidad» (III, 35-46); «Para la teología de la encarnación» (IV, 139-158); «La cristo-

Junto a la cristología académica hay que nombrar aquí otros libros, que a lo largo de este siglo han sido decisivos en la Iglesia católica para la recuperación vivida a la vez que pensada de Cristo. Elijo cinco nombres símbolo de esa recuperación religiosa de Cristo. Ellos han mostrado lo que significa la configuración efectiva del ser y de la persona del creyente con la realidad de Cristo íntimamente conocida e históricamente convivida. Son C. Marmion, *Jesucristo vida del alma* (1917) y *Jesucristo en sus misterios* (1919), O. Casel, *El misterio del culto cristiano* (1935), K. Adam, *Cristo nuestro hermano* (1936), R. Guardini, *El Señor* (1937), E. Mersch, *La teología del cuerpo místico de Cristo* (1949).

En el protestantismo, W. Pannenberg (1928) bajo el influjo de Hegel y J. Moltmann (1926) dejándose influir por E. Bloch, han llevado a cabo una fundamentación escatológica de la cristología. En Cristo se da una orientación hacia el futuro absoluto y su historia fue vivida y contada en el contexto de la apocalíptica que unía principio y fin del mundo, sentido de la historia, venida del Mesías y resurrección de los muertos. En Cristo tenemos una prolepsis del futuro y con ella la clave para entender el sentido de la historia universal. La resurrección desvela el sentido de la historia desde el final, acreditando la divinidad de Cristo que reobra así sobre su existencia anterior. Su divinidad es establecida y completada en la historia, con la que Dios mismo es completado y consumado como Dios. E. Jungel (1934) ha prolongado la herencia de Barth comprendiendo el ser de Dios desde la cruz de Cristo. La herencia idealista sigue latiendo aquí, y el juicio sobre estos autores depende en última instancia del juicio que se emita sobre la dialéctica de Lutero y sobre el valor teológico del pensamiento de Hegel [55].

Otra expresión significativa de la cristología en nuestro siglo es la teología de la liberación con G. Gutiérrez, L. Boff y J. Sobrino como máximos exponentes. Es el suyo un generoso intento por explicitar teórica y prácticamente la dimensión mesiánica esencial al cristianismo: no se puede anunciar la vida sin denunciar a la vez la

logía dentro de una concepción evolutiva del mundo» (V, 181-220), «Ponderaciones dogmáticas sobre el saber de Cristo y su conciencia de sí mismo» (V, 221-246), «Misterios de la vida de Jesús» (VII, 135-220). Además, «Jesucristo», en *Curso fundamental sobre la fe* 216-374. Una visión genética, síntesis de su cristología y bibliografía, en E. MAURICE, *La christologie de Karl Rahner* (París 1995).

[55] Cf. W. PANNENBERG, *Fundamentos de cristología* (Salamanca 1974); ID., TS II (Madrid 1996); J. MOLTMANN, *Teología de la esperanza* (Salamanca 1969); ID., *El Dios crucificado* (Salamanca 1977); ID., *El Camino de Jesucristo. Cristología en dimensiones mesiánicas* (Salamanca 1993); E. JUNGEL, *Dios misterio del mundo* (Salamanca 1984); E. BLOCH, *El principio esperanza* I (Madrid 1977), II (Madrid 1979), III (Madrid 1980).

muerte y los poderes que la contradicen, sin analizar las situaciones que generan muerte a la vez que las condiciones de posibilidad para el anuncio del evangelio y para la realización de sus exigencias Las dos categorías fundamentales de la teología de la liberación son *la praxis* como lugar real de la verdad concreta y *los pobres* como destinatarios privilegiados del evangelio La cristología de la liberación intenta traducir con realismo la intención contenida en las expresiones bíblicas sobre la «redención» El hombre sufre múltiples cautividades, pobrezas, soledades, y de todas ellas tiene que ser redimido El evangelio no puede anunciarse en un vacío de realidad histórica porque el hombre no es escindible y porque todo él es hijo de Dios, llamado a la plenitud de la vida y a la libertad de la filiación El anuncio de la salvación de Dios no suplanta las necesarias liberaciones que el hombre debe llevar a cabo con sus propios medios, ni tiene en sí de antemano los saberes o mediaciones culturales, económicas y políticas, con cuya articulación se realiza Aquí entra en diálogo con quienes tienen la competencia de esas realizaciones humanas, iluminándolas y corrigiéndolas, ensanchándolas y colaborando con ellas [56] Si todas las liberaciones históricas son necesarias, ninguna sin embargo es capaz de llegar a la raíz del mal que está en el corazón del hombre el pecado fundamental La victoria sobre él, su desarraigo, el perdón, la reconciliación y la recreación del hombre son pura gracia y pura justificación de Dios También aquí las obras de la fe son necesaria consecuencia, no necesario presupuesto de la justificación del pecador La gracia y perdón de Dios preceden, acompañan y siguen a la acción liberadora del hombre [57] En conexión con

[56] Cf G GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación del hombre* (Salamanca 1973), L BOFF, *Jesucristo y la liberación del hombre* (Madrid 1981), J SOBRINO, *Jesucristo liberador Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret* (Madrid 1991), ID , *La Fe en Jesucristo Ensayo desde las víctimas* (Madrid 1999) Cf CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción sobre algunos aspectos de la «Teología de la liberación»* (Roma 1984), ID , *Instrucción sobre «La libertad cristiana y la liberación»* (Roma 1986)

[57] Cf A GONZÁLEZ, *Teología de la praxis Ensayo de una teología fundamental* (Santander 1999) El autor define así su propósito «Este no es un libro sobre la teología de la liberación (TL) Es un libro escrito tras la TL, buscando una salida a la crisis que esa teología ha sufrido y en la que nos ha dejado Para hacerlo es necesario reconocer no sólo los errores, sino también la herencia valiosa de los años pasados Años de entrega, de generosidad y de auténtico testimonio heroico de la fe Años en que la teología aprendió lecciones que difícilmente podrá olvidar en el futuro Desde el punto de vista intelectual el concepto de praxis y la perspectiva del pobre representan dos categorías centrales, formuladas magistralmente por G Gutiérrez, que permanecen en el centro del proyecto teológico que exponemos en los siguientes capítulos Sin embargo esas categorías no sirven como criterios para medir la revelación de Dios Al contrario el Dios que se revela transforma radicalmente nuestra praxis y les

esta perspectiva hay que situar los intentos de diálogo con el judaísmo después de la Shoa y Auschwitz y su lectura exclusivamente profetica o mesiánica de Cristo, pero a la vez en sus consecuencias para la historia del mal y del dolor en el mundo [58] En los últimos años la teoría pluralista de las religiones propone una nueva lectura de la significación de Cristo para la salvación de los hombres y del valor de cada una de las religiones Tratamos la cuestión en el último capítulo de esta obra

XIV DEL CONCILIO VATICANO II AL FIN DE SIGLO

El Vaticano II es el máximo acontecimiento cristológico de este siglo, si bien no ha dedicado ningún documento exclusiva o explícitamente a hablar sobre Cristo Sus centros han sido la naturaleza y misión de la Iglesia, el hombre, la revelación y el evangelio en el mundo Pero se ha referido a Cristo como plenitud y consumación de la revelación *(Dei Verbum)*, como fundamento y forma de la Iglesia *(Lumen gentium)*, como origen y contenido de la liturgia *(Sacrosanctum Concilium)*, como clave para la interpretacion de la existencia humana *(Gaudium et spes)* Esta última constitución ha propuesto a Cristo muerto y resucitado como respuesta al enigma de la existencia, del dolor y de la muerte Él con su encarnación, su solidaridad histórica con nosotros y finalmente con su resurrección ha iluminado el sentido de la vida humana y de la historia Es el Adán escatológico, la humanidad nueva, y por ello el Alpha y la Omega de la historia [59]

El Vaticano II no ha tenido en el centro de su atención la cristología sino la misión de la Iglesia en el mundo nuevo El aguijón de sus preocupaciones fue cómo ser signo de la salvación de Dios en medio de los gozos y los dolores de los hombres El sentido de la vida humana, el sinsentido y el dolor, la historia de la injusticia, la solidaridad y la esperanza del hombre estuvieron en el primer plano de sus preocupaciones Desde ellos miró al hombre Cristo como desvelación del proyecto original para la vida humana En él se manifiesta

muestra a los pobres una nueva e insospechada dignidad que transforma sus vidas y las de su entorno» Ibid , 14

[58] Cf J MANEMANN-J B METZ (Hg), *Christologie nach Auschwitz* (Frankfurt 1999)

[59] Cf TH GERTLER, *Jesus Christus Die Antwort der Kirche auf die Frage nach dem Menschen* (Leipzig 1986), B SESBOUE, *Jesu-Christ dans la tradition de l Eglise* 188-194 (Vaticano II Cristo verdad del hombre), 286-317 (De la Omega al Alpha-Del Alpha a la Omega)

su ser original (imagen de Dios) y se anticipa su destino final (comunión definitiva con Dios) a la vez que su realización histórica ejemplar (libertad vivida como filiación ante el Padre y proexistencia para los hermanos) [60] Ante la pregunta de hacia dónde debe mirar el hombre para saber quién es el cosmos, su propia realidad, el otro, Dios, el Concilio mostró que el hombre se encuentra a sí mismo donde encuentra a Dios hecho hombre, y al hombre consumado, consumando a su vez el mundo Ese lugar concreto es Cristo La antropología tiene en la cristología su punto de mira, su fundamento y su meta [61]

En ese momento histórico una euforia orientaba a la Iglesia católica hacia el encuentro con los ideales de la Ilustración, de la Modernidad y de los movimientos sociales Los humanismos seculares y la propuesta evangélica de salvacion en Cristo buscaban una reconciliación Eso llevó consigo que ciertos aspectos, tanto de la cristología como de la pneumatología, quedaran en segundo plano De ahí surgió la acusación al Concilio por parte *de la teología protestante* no prestó la atención necesaria a la cruz de Cristo, al pecado en su naturaleza teológica y en sus repercusiones concretas, y *de la teología ortodoxa* desatención a la pneumatología, la gratuidad de la gracia, la divinizacion como lo que excede todas las esperanzas del hombre, la liturgia como juego y adoración, e incluso *de la teología católica,* que preguntaba cómo se puede responder a las preguntas antropológicas de fondo sin elaborar previamente una cristología a la altura del tiempo [62]

En el inmediato posconcilio dos propuestas cristológicas fueron especial objeto de interés y de controversia la de H Kung, *Ser cristiano* (1974) y la de E Schillebeeckx, *Jesús La historia de un viviente* (1974) y *Cristo y los cristianos Gracia y liberación* (1977)

Kung había publicado previamente su obra sobre *La Iglesia* (1967) en la que, dentro de páginas admirables, hay una eclesiología que, según propia confesión del autor, es alternativa a la *Lumen gentium* del Vaticano II *Ser cristiano* era una nueva lectura del cristia-

[60] «El hombre porta en si el Cristo adveniente y, antes de su venida, no es capaz de llegar a ser si mismo, es decir un hombre verdadero, de realizar en si este nuevo nacimiento espiritual, que no es a partir de la carne ni de la sangre sino de Dios» S N BOULGAKOV, *Du Verbe Incarne (Agnus Dei)* (Paris 1943) 114

[61] Cf J ALFARO, *Cristologia y antropologia* (Madrid 1973), W PANNENBERG, «Fundamento cristologico de una antropologia cristiana», en *Concilium* 86 (1973) 398-416, W KASPER, «Cristologia y antropologia», en *Teologia e Iglesia* (Barcelona 1989) 266-296, L F LADARIA, «Cristologia y antropologia», en *Introduccion a la antropologia teologica* (Estella 1993) 70-79

[62] Cf el juicio de Balthasar en H U VON BALTHASAR-J RATZINGER, *¿Por que soy todavia cristiano? ¿Por que permanezco en la Iglesia?* (Salamanca 1975) 18

nismo a la luz de la Ilustración, de la exégesis más reciente y de los movimientos tanto liberales como liberadores, en el sentido general del termino Cuestiones de fondo como el contenido real de la filiación divina de Jesús, la preexistencia y la encarnación, validez de la interpretación cristológica de Nicea y Calcedonia, autoridad del magisterio eclesial para interpretar ciertas cuestiones no aparecían del todo claras Tras un proceso en la Congregación para la Doctrina de la Fe, le fue sustraída la autorización para seguir explicando en la Facultad de Teología como interprete auténtico de la doctrina catolica [63]

Las dos obras de Schillebeeckx se sitúan en la misma longitud de onda la preocupación por conectar reflexión dogmática e investigación histórico-crítica, la integración de la reciente hermenéutica, el diálogo con el judaísmo y la Ilustración, la situación de la cristología en el contexto del oyente actual, el pluralismo de interpretaciones y la recepción actual Los dos volúmenes tienen bellas páginas, como son las dedicadas a la relación entre revelación y experiencia Pero las cuestiones de fondo tampoco quedan del todo transparentes Tras los diálogos con la Congregación para la Doctrina de la Fe, el autor desistió de escribir el tercer volumen programado, del que se esperaban las respuestas claves relación entre fe originaria e historia ulterior, autoridad de los concilios para fijar la identidad de Cristo, diferencia entre la teología de Jesús y la teología de segundo grado [64] La suma no siempre clara entre elementos de exégesis crítica, de hermenéutica reciente, datos de tradición normativa y nuevas propuestas prácticas, hicieron compleja su lectura y suscitaron distancia en muchos lectores [65]

En los últimos decenios del siglo ha aparecido una cuestión nueva sobre la cristología la repercusión de la afirmación de la mujer en

[63] Cf un analisis detenido del libro en H U VON BALTHASAR y otros, *Diskussion uber H Kungs «Christ sein»* (Mainz 1976) y el dialogo de H Kung con W Kasper en L SCHEFFCZYK (Hg), *Grundfragen der Christologie heute* (Frankfurt 1975) 141-183

[64] El libro posterior, *Los hombres relato de Dios* (Baarn 1989-Salamanca ²1995), no corresponde al tercer volumen de la trilogia inicial En un prologo amargo el autor narra las peripecias de su redaccion Los problemas que interesan al lector preocupado quedan, sin embargo, sin esclarecer

[65] El juicio de R E Brown refleja una reaccion muy comun entre profesionales de la exegesis y sistematica «Este prestigioso teologo catolico holandes se sumergio durante tres años en los estudios biblicos para producir estos dos extensos volumenes, que alcanzan 1 600 paginas Es una pena que el resultado final se haya malogrado *(is marred)* por su inclinacion hacia una exegesis muy radical La obra mucho mas breve de W Kasper es un esfuerzo mas solido» R E BROWN, *An Introduction to NT Christology* (New York 1994) 217

igual dignidad, derecho y autoridad tanto dentro de la Iglesia como de la sociedad Estamos ante un terreno nuevo hay que repensar qué significa que Cristo sea varon, que acogiera a las mujeres superando discriminaciones sociales, que otorgase a todos la misma dignidad por ser hijos de Dios más allá de la diferencia sexual, que eligiera como apóstoles sólo a varones para prolongar su misión como cabezas del nuevo Israel Aparece una nueva hermenéutica femenina de la Biblia en general y en especial de la cristología (ver, interpretar y hacer cristología con ojos, esperanzas y memorias de mujer), una hermenéutica de la condición de Cristo como Adán escatológico, hombre espiritual, la recuperación de las tradiciones veterotestamentarias sobre la Sabiduría con la cual es identificado Cristo Hay que distinguir una lectura femenina de una lectura feminista de la cristología Los próximos decenios harán manifiesta la fecundidad y los límites de esta nueva lectura del misterio y de la historia de Cristo [66]

La liturgia es el corazón de la Iglesia, de ella mana la fuerza para que los hombres creyentes puedan vivir y testimoniar el amor de Cristo en servicio a sus hermanos De los años 20 al 60 estuvo en el centro de la teología y a su luz se repensaron la eclesiología y la cristología

> «La liturgia se entiende como el encuentro misterioso con el Señor glorificado en las formas que, en cuanto a su contenido esencial, fueron instituidas por el Señor mismo La liturgia es aquel obrar en el que alcanzamos la comunión con el Señor un dia crucificado y ahora glorioso, y participamos de su propia vida Si la fe en Cristo adopta una forma que no favorece una inteleccion honda de la liturgia, tampoco favorecera una intelección de la Iglesia» [67]

Tras haber sido contrapuestas evangelización y celebración litúrgica en el posconcilio, la celebración y oración pública de la Iglesia hoy vuelven a ser la fuente de una espiritualidad cristológica, y la contemplación de sus misterios [68] el mejor aliciente para la evangelización y el servicio a los hombres

[66] Panorama de las cuestiones y bibliografía en E A JOHNSON, *Consider Jesus Waves of Renewal in Christology* (New York 1970), D STRAHM-R STROBEL (Hg), *Vom Verlangen nach Heilwerden Christologie in feministisch theologischer Sicht* (Fribourg-Luzern 1991), E SCHUSSLER-FIORENZA, *Jesus Miriam s Child Sophia's Prophet* (London 1995)

[67] F HOFFMANN, «Fundamentos dogmaticos de la renovacion liturgica», en J FEINER-J TRUTSCH-F BOCKLE, *Panorama de la teologia actual* (Madrid 1960-1961) 610-614 Cf K RICHTER-B KRANEMANN (Hg), *Christologie der Liturgie* (Freiburg 1995)

[68] Cf J RATZINGER, *Schauen auf den Durchbohrten Versuche zu einer spirituellen Christologie* (Einsiedeln 1984), ID , *Mirar a Cristo* (Valencia 1990), G TILLIETTE, *Jesus en ses mysteres* (Paris 1997)

TERCERA PARTE

LA PERSONA Y LA MISIÓN DE CRISTO. CRISTOLOGÍA SISTEMÁTICA

CAPÍTULO VII

EL ORIGEN: EL HIJO DE DIOS

BIBLIOGRAFÍA

1. **Fundamentación bíblica:** BREYTENBACH, C.-PAULSEN, H., *Anfänge der Christologie.* FS F. Hahn (Göttingen 1991); BROWN, R. E., *An Introduction to New Testament Christology* (New York 1994); BULTMANN, R., *Teología del NT* (Salamanca 1981); CERFAUX, L., *Jesucristo en San Pablo* (Bilbao 1963); COMMISSION PONTIFICALE BIBLIQUE, *Bible et Christologie* (Paris 1984) = *Biblia y cristología* (Murcia 1992); CULLMANN, O., *Cristología del NT* (Salamanca 1998); FULLER, R. H., *Fundamentos de la cristología neotestamentaria* (Madrid 1979); GNILKA, J., *Teología del NT* (Madrid 1998); GOPPELT, L., *Theologie des NT* I-II (Göttingen 1975-1976); HENGEL, M., *El Hijo de Dios. El origen de la cristología y de la historia de la religión judeo-helenística* (Salamanca 1978); ID., «Die christologischen Hoheitstitel im Urchristentum. Der gekreuzigte Gottessohn», en STIETENCRON, H. VON (Hg.), *Der Name Gottes* (Düsseldorf 1975) 90-111; KARRER, M., *Jesus Christus im NT* (Göttingen 1998); KÜMMEL, W. G., *Die Theologie des NT* (Göttingen 1969); LOHSE, E., *Grundriss der neutestamentlichen Theologie* (Stuttgart 1974); MOULE, C. D. F., *The Origin of Christology* (Cambridge 1977); PENNA, R., *Il ritrati originali di Gesù il Cristo* I (Cinisello Balsamo 1996); POKORNY, P., *Die Enstehung der Christologie* (Stuttgart 1985); RIESENFELD, H., *Unité el Diversité dans le NT* (Paris 1979); SABOURIN, L., *La christologie à partir de textes clés* (Montréal-Paris 1986); ID., *Les noms et titres de Jésus* (Bruges-Paris 1963); SCHNACKENBURG, R., *La persona de Jesucristo reflejada en los cuatro evangelios* (Barcelona 1998); SEGALLA, G., *La cristologia del Nuovo Testamento* (Brescia 1985).

2. **Articulación teórica:** AQUINO, TOMÁS DE, ST III q.1-49; ID., *Summa contra Gentiles. Liber de Veritate Catholicae Fidei contra Errores Infidelium,* II-III (Roma 1961); IV, 1-26 (El Hijo eterno); 27-49 (La encarnación del Verbo); DAHLFERT, I. U., *Jenseits vom Mythos und Logos. Die christologische Transformation der Theologie* (Freiburg 1993); EBELING, G., *Dogmatik des christlichen Glaubens,* II (Tübingen 1979) 46-362 (Dios es Cristo); HAUBST, R., *Vom Sinn der Menschwerdung* (München 1969); LATOURELLE, R., «Révélation, histoire et incarnation», en G 44 (1963) 225-262; MALMBERG, F., *Über den Gottmenschen* (Freiburg 1959); ID., «Encarnación», en CFT I (1979) 405-413; MÜLLER, U. B., *Die Menschwerdung des Gottessohnes. Frühchristliche Inkarnationsvorstellungen und die Anfänge des Doketismus* (Stuttgart 1990); PANNENBERG, W., «Christologie und Theologie», en *Grundfragen systematischer Theologie* (Göttingen 1980) 129-145; ID., *Fundamentos de cristología* (Salamanca 1974) 351-492; ID., «La divinidad de Jesucristo», ST II (Madrid 1996) 351-426;

RAHNER, K., *Cristología. Estudio teológico y exegético* (Madrid 1975); ID., «La cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo», en ET V, 181-220; ID., «Encarnación», en SM 2, 549-567; ID., «Para una teología de la encarnación», en ET IV, 139-158; SCHLINK, E., *Ökumenische Dogmatik* (Göttingen 1983) 251-275 (La elevación de Jesús); 276-352 (La humillación del Hijo de Dios); THEOBALD, M., *Die Fleischewerdung des Logos. Studien zum Verhältnis des Johannesprolog zum Corpus des Evangeliums und zu 1 Jon* (Münster 1988).

Una vez expuesta la revelación y acreditación que Dios hizo de Cristo, por medio de su historia culminando en la resurrección y que concluye en el surgimiento de la Iglesia con el NT como elemento esencial de ese proceso constituyente (cristología bíblica); y una vez expuesta también la comprehensión e interpretación normativas que, bajo la acción del Espíritu Santo, la Iglesia ha hecho de su mensaje, historia y persona en sus expresiones fundamentales relacionadas entre sí (*experiencia* espiritual y *acción* histórica del pueblo cristiano; *exposición* sistemática de los teólogos; *expresión* visual, auditiva, literaria, por parte de los pintores, escultores, músicos, y escritores cristianos; *determinación* normativa por los obispos en los concilios), nos queda ahora ofrecer una presentación sistemática de la fe católica en Cristo, que, siendo fiel a esa revelación divina e interpretación apostólica, a la vez corresponda a la esperanza salvífica, a la percepción racional y a la sensibilidad histórica del oyente actual.

La cristología, además del relato de lo que la Biblia y la Iglesia dicen sobre Cristo, debe ofrecer razones y sistema (verdad). No sólo tiene como objetivo narrar la existencia de Cristo sino introducir a la inteligencia de su realidad [1]. Lo mismo que la filosofía no es la suma de las opiniones que los hombres han ido emitiendo sobre la verdad sino que se pregunta por la verdad en sí [2], de igual modo la cristología no es la suma de autoridades y razones anteriores sobre Cristo sino la reflexión propia de cada generación creyente sobre quién es Cristo, y sobre cómo él es la Verdad de Dios y la verdad del hom-

[1] La reflexión cristológica es doble: una se ordena a mostrar la existencia y el lugar de la revelación de Dios en Jesús *(an sit et ubi);* otra a explorar su verdad *(quomodo sit verum).* La primera actúa por autoridades; la segunda por razones. «Quaedam vero disputatio est magistralis in scholis non ad removendum errorem, sed ad instruendum auditores ut inducantur ad intellectum veritatis quam intendit; et tunc oportet rationibus inniti; investigantibus veritatis radicem et facientibus scire quomodo sit verum quod dicitur. Alioquin si nudibus auctoritatibus magister quaestionem determinat, certificabitur quidem auditor quod ita est, sed nihil scientiae vel intellectus acquiret et vacuus abscedet». STO. TOMÁS, *Quaest. Quod.* IV, 18.

[2] «Studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum». STO. TOMÁS, *De caelo,* lib.I lect.22.

bre [3]. Él aparece a éste como tal Verdad y verdad, cuando asiste al despliegue de su historia terrestre y de su presencia vivificadora en la Iglesia. *Cristo se acredita en el propio desvelamiento y da razón de sí mostrándose, como se muestran la obra de arte, la naturaleza abierta y la persona amada.* No necesita demostraciones, ni le bastan meras informaciones introductorias, sino que se da y se dice en la mostración de su historia y en la transparencia de su persona. En su persona y mensaje se hacen patentes, no con evidencia física o matemática sino como oferta y apelación personales, la luz y la realidad de Dios, el mundo y el destino de cada hombre. Él es la Luz y en ella se ilumina toda la realidad [4]. Él invita y reta a las tinieblas a dejarse iluminar y transformar en luz; ahora bien, cuando las tinieblas no se dejan alumbrar por la luz, entonces se entenebrecen y no les queda otra solución que aceptar su identificación permanente como entenebrecedoras o eliminar a la Luz para que no las desenmascare [5]. Cristo como Verdad, desvelación alumbradora de Dios a la vez que desenmascaradora del pecado del hombre, se convierte así en drama, provocación de libertad y juicio. La figura de Jesús (aspecto contemplativo) conjuga su libertad con la libertad de Dios y la de los hombres (aspecto dramático), y en tal mostración y conjugación históricas se manifiesta como verdad (aspecto lógico).

I. LA LÓGICA DEL RECONOCIMIENTO E IDENTIFICACIÓN DEL RESUCITADO

¿Cuál es el movimiento interno que llevó a los apóstoles a creer en Cristo? ¿Cuál es la lógica que ha orientado a los escritores del NT, a la vez que a la Iglesia posterior a la hora de elegir unos libros como expresión auténtica de su fe y establecerlos como «canon» de la revelación de Dios? Lo primero fue la acción pública de Jesús, predicando el Reino, curando enfermos, expulsando demonios, convocando a la conversión y a la fe, llamando al seguimiento. Ese encuentro es el primer paso en el surgimiento de una cristología, implícita en la acción de Jesús e implícita también en la adhesión de los

[3] Balthasar ofrece su cristología lógica bajo esta categoría: *Teológica* 2. *Verdad de Dios* (Madrid 1997), y el Vaticano II presenta a Cristo como revelador de la verdad del hombre y realizador de su destino.

[4] «Porque en ti está la Fuente de la vida y en tu Luz vemos la luz». Sal 36,10.

[5] «Las tinieblas no la vencieron». Jn 1,5. Desde Orígenes se ha interpretado este verso como la lucha de las tinieblas del mundo para apoderarse de la Luz, que es Cristo, dándole muerte, pero que no fueron capaces de apagarla. Como la Sabiduría, Cristo vence a la Tiniebla (Sab 6,12a).

que le siguieron. Si él no se hubiera tenido por alguien con un mensaje y autoridad, si no hubiera llamado con urgencia y autoridad a seguirle y si a los creyentes no les hubiera merecido crédito su palabra y persona, no le habrían seguido. La historia terrestre de Jesús, percibida todavía con ambigüedad y polivalente en sí misma, estaba ya pletórica de sentido y es el fundamento de toda afirmación ulterior sobre él.

1. El encuentro con el Resucitado y los signos de su presencia

La experiencia de Jesús vivo y resucitado es el momento históricamente segundo y objetivamente primero para la fe en Jesús como Mesías e Hijo de Dios. Ésta es la génesis de la fe: el *encuentro* con el Resucitado en las apariciones; los *signos* que desvelan su realidad personal (los ojos se abren al partir el pan en Emaús; María oye su propio nombre al ir al sepulcro; en Tiberíades los apóstoles arrojan la red y recogen multitud de peces); el *don* de Dios que ilumina los ojos del corazón hasta reconocerle y confesar: «Es el Señor». Toda la reflexión posterior gira en torno al binomio conocer-reconocer, recordar su vida anterior-experimentar su presencia actual [6].

La epifanía del Resucitado se prolonga en la historia ulterior por otros tres signos: la experiencia espiritual que la fe cristiana hace posible, el dinamismo misionero de la Iglesia, el esfuerzo creativo de las comunidades cristianas en el mundo suscitando misericordia, paz y esperanzas absolutas [7]. El Resucitado fue entonces y ha seguido siendo siempre el iniciador y consumador de la nueva fe (cf. Heb 12,2). Por ello la *resurrección es el inicio y fundamento de la cristología sistemática. Ella obligó a releer la historia de Jesús como historia del Hijo; a comprender su ser como ser del Encarnado; a ex-*

[6] Cf. J. MOUSSON, «Genèse de la christologie dans le NT. De l'histoire de Jésus à la confession du Fils de Dieu», en A. DONDEYNE y otros, *Jésus Christ-Fils de Dieu* (Bruxelles 1981) 51-114, esp. 74-79; J. GUILLET, *Connaissance du Christ et genèse de la foi* (Toulouse 1968).

[7] «La epifanía del Resucitado en la historia de los hombres se opera por la mediación de tres órdenes de acontecimientos significativos, distintos pero indisociables. 1) En la experiencia pascual de los primeros testigos, que se prolonga en la experiencia espiritual de los cristianos. 2) En el dinamismo misionero de la Iglesia, en el celo que nos vuelve "dispuestos para proclamar el evangelio e ir hasta el fin del mundo y a vivir hasta el fin de los tiempos" (Ch. de Foucauld) en esa capacidad inventiva permanentemente naciente, a la búsqueda de caminos nuevos para anunciar la buena nueva y suscitar la Iglesia de Jesucristo. 3) En el testimonio evangélico de comunidades cristianas que se esfuerzan por vivir en el mundo la novedad del Espíritu». J. MOUSSON, ibid., 78.

poner su misión como revelador del Padre y emisor del Espíritu. Con ello se da el paso de una cristología «desde abajo» (el hombre Jesús en su historia como punto de partida) a una cristología «desde arriba» (el Padre que envía a su Hijo y por el Espíritu Santo le suscita una humanidad para salvación de los hombres). Las dos cristologías están presentes en el NT, son complementarias y ninguna puede absolutizarse hasta hacer imposible la otra [8].

2. Los lugares y el tiempo de la cristología inicial

El lugar matriz de la cristología son las comunidades de Jerusalén y de Antioquía. El tiempo constituyente son los dos decenios del 30 al 50. La historia de Jesús es vista desde su preexistencia en forma de Dios y tomando la forma de esclavo [9]. La acción suprema de la libertad de Jesús se da en la muerte y de la de Dios en la resurrección. Si hasta ese momento todo estaba abierto y era polisignificativo, a partir de la resurrección se acaba toda ambigüedad: Cristo tenía razón, Dios estaba con él, él es el Mesías que consuma la historia de Israel, y el Hijo que consuma el ser y la revelación de Dios. Así aparecen los cuatro capítulos centrales de la cristología: *Conocimiento del Jesús terrestre, encuentro con el Resucitado, confesión del Hijo de Dios encarnado, preexistencia eterna en el seno del Padre.* La cristología hablará de un triple estado de Cristo (preexistente, terrestre, glorificado), de las tres fases de su itinerario (preexistencia, kénosis, exaltación con otorgamiento de poder como Kyrios), de la doble filiación (de David y de Dios) y de dos naturalezas (divina y humana). Ahora bien, no hay tres sujetos sino un único sujeto y el mismo siempre. La función específica de la reflexión sistemática es mostrar la conjugación personal de esas fases de la vida de Jesús, de esa doble filiación y de las dos dimensiones trascendentales (naturalezas), que constituyen su única persona (eterna y temporal).

[8] J. GUILLET, 7-31. «Innegablemente como punto de partida en todos los textos neotestamentarios, implícitamente en unos, explícitamente en otros, se nos empieza por decir: "... evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios" (Mc 1,1). Es decir la realidad de que Jesucristo, en una u otra forma, es Hijo de Dios [...] Como los escritos del NT son varios, quiere decirse que cada uno de ellos tiene un λόγος, es decir una razón distinta de presentar y caracterizar eso que llamamos, y que es la filiación divina de Cristo [...] Y el problema es buscar una unidad en esa diversidad, que no podrá encontrarse jamás por la dialéctica de unos conceptos abstractos, sino justamente al revés: ahondando en su punto de partida, a saber, en la vida propia de Cristo». X. ZUBIRI, *El problema teologal del hombre: cristianismo* (Madrid 1997) 235-237.

[9] Cf. M. HENGEL, *El Hijo de Dios. El origen de la cristología y la historia de la religión judeo-helenística* (Salamanca 1978) 11-13.

¿Cuál es el lugar permanente y el proceso de ese conocimiento retroactivo de Cristo? *El lugar de la reflexión sistemática es el mismo que el de la confesión eclesial: la comunidad creyente, que recibe de Jesús vida nueva por el bautismo y la eucaristía, poniendo la vida para testimoniar en su favor con el martirio* [10]. La experiencia de la acción de Jesús como Kyrios en la Iglesia da el impulso y sostén permanentes a la reflexión cristológica. Ésta tiene como su presupuesto el conocimiento creciente de la historia de Jesús y la experiencia cada vez más profunda de él como Kyrios [11]. Los títulos que le da el NT y las categorías teóricas no tienen otra misión que explicar cómo ha sido posible que Dios constituyera a Jesús Señor del cosmos, Cabeza de la Iglesia y Salvador del mundo. Se da un proceso de retrointerpretación y de recuperación de todo lo anterior: tanto de la persona como del mensaje de Jesús, tanto de la historia salvífica que Dios había realizado con el pueblo de la primera alianza como de la inserción de la Iglesia en ese proyecto de salvación, que ahora revela a Cristo como la plenitud del tiempo, y a su obra como recapituladora del Todo [12].

3. El Resucitado en la luz del Espíritu

La resurrección, interpretada e interiorizada por el don del Espíritu, muestra que Dios se ha dado del todo a la historia, dándole a su

[10] «La Iglesia, presente en las diversas épocas, permanece siendo el lugar en que se da el verdadero conocimiento de la persona y de la obra de Jesucristo. Sin la mediación de la ayuda de la fe eclesial, el conocimiento de Cristo no es posible hoy como no lo fue en la época del NT. No hay "palanca de Arquímedes" fuera del contexto eclesial, aunque ontológicamente Nuestro Señor Jesucristo conserve siempre la prioridad y primacía sobre la Iglesia». CTI, «Cuestiones selectas de cristología», en *Documentos,* 223.

[11] Para la Biblia se da un acrecentamiento del tiempo (nuestro conocimiento de Dios y de Cristo crecen), un acrecentamiento de la humanidad de Jesús (τελείωσις) e incluso un acrecentamiento de Dios mismo. El Hijo ensancha al Padre al otorgarle humanidad e historia. «Filius consummat Patrem». Cf. L. LADARIA, *La cristología de Hilario de Poitiers* (Roma 1989).

[12] «No es la filiación divina de Cristo lo que sirve a explicar la elevación del Kyrios resucitado, sino que más bien el cristianismo del siglo I habla del origen divino de Cristo a partir de la dignidad del Kyrios resucitado». O. CULLMANN, *Les premières confessions de foi chrétienne* (Paris 1948) 47, recogido en *La foi et le culte de l'église primitive* (Neuchâtel 1936) 47-88. Cf. O. CULLMANN, *Cristo y el tiempo* (Barcelona 1968). «Las comunidades primitivas han visto la fusión de la protología y de la escatología, del Alpha y de la Omega, de Adán y del Mesías, en el título que Jesús se aplicó a sí mismo con preferencia: "Hijo del hombre"». CH. PERROT, *Jésus et l'histoire* (Paris 1979) 264; B. SESBOÜÉ, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église* (Paris 1993) 286-302 (De la Omega al Alpha); 303-317 (Del Alpha a la Omega).

Hijo; que ha realizado la redención de los pecados, anticipando el sentido del futuro absoluto y manifestando a Dios como Padre, amando de manera absoluta e irrevocable a los hombres. El Padre ha «sufrido» también la muerte violenta, que los hombres infligen a su Hijo, haciendo de ella victoria sobre el pecado y signo de su perdón universal. Esto significa que en Cristo tenemos el Don definitivo y el Perdón irrevocable de Dios. No hay más que dar por parte de Dios y no hay más que esperar por parte del hombre. Los días, los hechos y experiencias que les ha tocado vivir con Cristo son los últimos; son «escatología», consumada en un sentido y anticipada en otro. Está pendiente el despliegue de su interna potencialidad, que se irá manifestando a lo largo de los siglos. Cristo es el «último Adán, espíritu vivificante» (1 Cor 15,45). Con él Dios nos lo ha dado todo, y en él se nos ha dado del todo [13]. Ahora bien, ¿cómo podemos tener la seguridad de que en Cristo Dios nos está dado del todo? Esto sólo es posible si Cristo está en solidaridad de destino con el hombre y en comunión de voluntad, a la vez que en reciprocidad de conocimiento y en igualdad de naturaleza con Dios. Sólo así puede ser «el Último»; de lo contrario, la historia estaría todavía abierta y el futuro sería una incógnita. *La escatología se convierte así en la clave de la cristología en un primer momento y en un segundo también de la teología.* La respuesta a la pregunta de cómo y por qué Cristo es el último es ésta: Es el Hijo, en quien el Padre exhaustiva e irrevocablemente se nos ha dado, ya que Padre e Hijo son diferentes pero inseparables y coextensivos (cf. Heb 1,1-4).

4. El proceso de re-cuerdo, re-cuperación y retro-interpretación del principio desde el final

Este proceso de comprensión retroactiva nos obliga a cambiar la dirección ingenua y elemental de nuestra mirada y a pasar de la *intelección genético-pedagógica* (seguir el curso de las cosas y entenderlas en la luz de su surgimiento) a la *intelección real* (perscrutar el contenido y estructura de la realidad). Ahora bien, entender (λεγεῖν, λόγος) significa percibir cómo ha sido posible que lleguen a ser reales las cosas que acontecen, cuál es el fundamento de su posibilidad y el impulso para su existencia. Junto a un origen que las precontiene, tiene que existir: *a)* un acto de inteligencia, que exprese su contenido inteli-

[13] «En darnos como nos dio a su Hijo, que es una Palabra suya, que no tiene otra, todo nos lo habló junto y de una vez en esta sola Palabra, y no tiene más que hablar». S. JUAN DE LA CRUZ, *Subida* II, 22,3.

gible; *b)* un acto afirmativo, que en libertad las haga saltar sobre el abismo de lo posible a lo existente. El fundamento de posibilidad de la existencia de las creaturas es el Dios trinitario, en cuanto fuente real, logos comprensivo y amor afirmativo. Porque Dios es Trinidad (Padre, Logos, Amor) las cosas existen como resultado de una razón y de una libertad, no del azar o de la necesidad; los hombres nos sabemos fundados en razón y capaces de descubrirla, de adherirnos y participar de nuestro fundamento; a la vez que nos sabemos queridos en amor. En esta luz trinitaria hay que situar también la encarnación: la gesta y la persona de Cristo. Ambas ofrecen al hombre la intelección de su origen (el Padre), el camino de su retorno (el Hijo), el amor-impulso para volver a la patria de donde partimos (el Espíritu).

La cristología del NT ve a Cristo en la luz de esos dos polos: su venir de Dios para los hombres-su volver con los hombres a Dios [14]. La historia tiene una mortal seriedad, pero no es lo único que tiene el hombre. Alguien la precede suscitándola y alguien la espera consumándola. Enumeramos las formas y consecuencias que lleva consigo ese proceso de retrointelección y reversión hermenéutica, comprendiendo el principio y el camino de Cristo desde su final. Los apóstoles pasan:

— de la experiencia del final a la pregunta por el principio;

— del encuentro con el Resucitado a la confesión del Hijo de Dios;

— de Cristo como Omega del mundo (consumación) a su presencia como Alpha en el origen (creación);

— del que es Hijo en el tiempo al que es Hijo en la eternidad;

— de una cristología de la obra salvífica de Jesús a una cristología de su realidad personal;

— del Salvador escatológico al Creador protológico;

— del Recapitulador al final al Encabezador en el principio;

— de una cristología ascendente (historia de Jesús ante Dios) a una cristología descendente (historia de Dios en el mundo);

— de una cristología funcional a una cristología metafísica.

La historia de Jesús es vista marchando hacia una meta pero a la vez como historia de un retorno. Tenemos así una tensión dialéctica: lo que Jesús es, sólo se conoce descifrando su vivir y morir, pero el último sentido de ese vivir y morir sólo se descubre sabiendo de dón-

[14] Cf. Jn 16,27-28; 16,30; 17,8. «Según el IV evangelio, la luz plena sobre la persona de Cristo y por tanto también sobre su misión, se hace en el momento de su retorno al Padre que le ha enviado... El retorno revela el origen, la subida el descenso (Ef 4,9), la gloria al Hijo del Reino y la fundación del Reino, la repatriación revela la patria del origen». H. VAN DEN BUSSCHE, «L'attente de la grande révélation dans le IVe évangile», en NRT 75 (1953) 1014.

de viene y adónde vuelve [15]. Al llegar a la consumación de su obra (la elevación en cruz: muerte-glorificación) Jesús llega como hombre al lugar donde está siempre como Hijo [16]. El lugar personal de Jesús es el seno del Padre («πρὸς τὸν θεόν» [Jn 1,1]; «ὅ ὢν εἰς τόν κόλπον τοῦ Πατρός» [1,18]). Ser y devenir, constituir y revelar forman en Jesús un movimiento paradójico, que concluirá en la posterior afirmación teológica de un Hijo eterno que asume una humanidad, realizando en ella, como expresión creatural y temporal, lo que es su filiación eterna [17]. Hay identidad de persona (el Hijo único del Padre) y hay diversidad de realización, ya que sin dejar de ser el Hijo, lleva a cabo una nueva realización de su ser filial siendo hombre (hijo de María). *En esa existencia humana revela su persona divina. La verdad de su humano vivir nos abre a su condición divina y su origen divino nos hace plenamente inteligible su realización humana.*

> «No es hacia atrás hacia donde hay que mirar, sino hacia delante... Origen y fin se corresponden... Movimiento paradójico... Jesús "elevado" en cruz, sube hasta el cielo y manifiesta así de dónde viene, porque "nadie ha subido al cielo sino el que bajó del cielo" (Jn 3,13); la gloria que él recibe es la que tenía antes de la creación del mundo (17,5). Para Juan como para los sinópticos, lo que Jesús era ha sido revelado por lo que él ha llegado a ser. Los hechos han desvelado el misterio de la persona» [18].

La extensión de la perspectiva ascendente de la resurrección hasta la perspectiva descendente del envío y kénosis del Hijo preexistente es el hecho crucial en la interpretación de Cristo [19]. Se da en to-

[15] B. SESBOÜÉ habla de un «choque retroactivo» *(choc en retour)* entre resurrección y encarnación, entre posexistencia y preexistencia, entre condición escatológica y realidad filial de Jesús. *Jésus-Christ...*, 71-72.

[16] Cf. W. THUSING, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium* (Münster 1979); F. M. BRAUN, «La glorification», en *Jean le théologien. III/1. Le mystère de Jésus-Christ* (Paris 1966) 195-240.

[17] «A través de su vida y de su muerte Jesús da libremente una consistencia humana a la relación originaria con el Padre que le constituye como Hijo. Vive esta relación bajo el modo de recuerdo humano: él es, no deviene Hijo y, sin embargo, se constituye humanamente como Hijo a través de su historia [...] El misterio pascual es la manifestación para nosotros y la exteriorización en nuestro tiempo del acto de generación eterna y del intercambio constante que constituyen al Padre como Padre y al Hijo como Hijo». B. SESBOÜÉ, *Jésus-Christ...*, 97.

[18] A. VANHOYE, *Situation du Christ. Épître aux Hébreux 1 et 2* (Paris 1969) 107-108.

[19] Cf. L. M. DEWAILLY, «D'où es-tu? (Jean 19,9)», en RB 92/4 (1985) 481-496.

dos los libros del NT, aun cuando tenga en cada uno acentos distintos; tiene lugar en los dos primeros decenios y es el resultado del descubrimiento del carácter escatológico de la revelación y de la salvación de Jesús. Esta perspectiva descendente fue explicitada cuando hubo que predicar a Cristo no sólo a los oyentes que venían de la visión histórica y dinámica del AT sino de la visión metafísica, propia de la filosofía griega. Esta transposición había sido ya emprendida por los judíos de la diáspora en su diálogo con el platonismo y estoicismo (libros sapienciales, Filón). En el encuentro del evangelio con el mundo helenístico, que comienza en Jerusalén pues la Palestina de Jesucristo llevaba ya tres siglos helenizada, las afirmaciones sobre el envío de Cristo por el Padre se completan con las afirmaciones sobre su preexistencia.

Este salto del final al comienzo tiene lugar no sólo en Juan o Pablo sino también en los sinópticos. Una vez que la resurrección ha revelado a Jesús como el Hijo enviado por el Padre, es necesario mostrar que esa filiación eterna precede y fundamenta el nacimiento temporal. El radical origen de Jesús no es el mundo, ni el tiempo, ni el hombre, sino Dios mismo. Los relatos del nacimiento de Jesús son transposición del origen eterno de Jesús a su origen temporal; de su preexistencia en Dios, tal como nos lo ha revelado la resurrección, a su inserción en el mundo. Cristo procede todo y entero del Padre. Es el don de su gracia y libertad absolutas; es la Salvación para el hombre. Todo eso escapa al hombre, no puede ser creado ni gestado por el hombre, que sólo puede esperarlo, consentir si es preguntado y recibirlo si le es ofrecido. *Éste es el sentido teológico que la Iglesia descubre en el dato positivo de la concepción de Jesús sin la colaboración de varón.* El que es Hijo en el seno eterno del Padre prolonga esa filiación, recibiendo naturaleza humana en el seno de María, y llega a su expresión consumada regresando humanamente al Padre por la muerte y la resurrección.

> «¿No tenemos derecho a comprender que la transposición de la gloria de la resurrección sobre el nacimiento es también una transposición de la manifestación en el nacimiento de Jesús de la generación eterna del Hijo? El nacimiento de Jesús, leído en la gloria misma de Dios, es para nosotros la revelación de su filiación eterna» [20].

En el NT hay tres formas de proponer la identidad de Jesús. San Juan se centra en estas preguntas hechas a Jesús: *¿Quién eres?* (8,25.53). *¿De dónde vienes?* (8,14; 9,29-30; 19,9). *¿Adónde vas?* (8,14-22; 13,36; 14,5; 16,5). La identidad implica origen, misión,

[20] B. SESBOÜÉ, *Jésus-Christ...*, 290.

destino final. Junto a ella está la pregunta por la legitimación de su autoridad, por su ser personal, por su relación con el mundo, con el hombre y con Dios. Los sinópticos proponen los milagros, doctrina, muerte y resurrección como respuesta a la pregunta por la identidad de Jesús. San Juan lo identifica siempre desde el Padre, como el que es enviado por él, obedece y vuelve a él, una vez cumplida la misión encargada. Jesús declara saber quién es al afirmar: «Yo sé de dónde vengo y adónde voy» (8,14). *Ésta es la respuesta, iniciada en el NT y completada en Calcedonia, a las dos preguntas claves: ¿Quién es Jesucristo? Es el Hijo de Dios encarnado. ¿Qué es Jesucristo? Es Dios y hombre.*

5. La unidad de Cristo y las diversas explicaciones cristológicas

Cuando los autores del NT comienzan a escribir tienen tras de sí un largo proceso de memoria, celebración, amor, predicación y reflexión eclesial sobre Cristo. Tienen delante de sí situaciones misioneras diferentes: una Jerusalén destruida y los judíos palestinenses dispersos, las comunidades judías de la diáspora, las comunidades cristianas formadas a partir de hombres y mujeres crecidos en el paganismo. A cada uno de ellos les narran e interpretan lo que Dios hizo por medio de Cristo, su mensaje y destino, la experiencia consiguiente a su resurrección. Pero a la vez responden a las preguntas, esperanzas o rechazos que ellos proponen. La cristología que presentan no es por tanto ingenua ni meramente narrativa. Es una cristología construida selectivamente en función de los personales intereses, fuentes y destinatarios de cada autor. Ahora bien, el *objeto* (historia de Jesús y acción de Dios con él), el *criterio interpretativo* (la memoria y palabra de los apóstoles en la comunidad creyente y celebrante), la *finalidad* (proclamar las maravillas de Dios ofreciendo salvación al hombre por la fe en él) son siempre los mismos.

6. Los múltiples nombres del único Cristo

Esa confluencia de unidad y diversidad se refleja en el hecho de que a un mismo sujeto histórico (Jesús) le van confiriendo hasta un medio centenar de nombres y títulos. Por medio de ellos dicen su historia, origen, patria, familia, comportamiento, interpretación del AT, su relación con la Iglesia, con cada hombre y finalmente su relación con Dios. Junto a los nombres referidos primordialmente a la

historia (Jesús, el hijo de José y de María, el maestro, el profeta, el Cristo, hijo de David, el hijo del hombre, el siervo, el Señor, el Hijo de Dios), tenemos otros que lo refieren a la *esperanza mesiánica* afirmando que él ha cumplido la promesa de Dios hecha a su pueblo de enviarle un salvador (el rey, el que viene, el solo santo, el justo, el juez, el león de la tribu de Judá); o muestran su *acción mesiánica respecto de la comunidad* que viene con él como pueblo de los santos (el esposo, el pastor, el pionero, la piedra, la cabeza del cuerpo, la verdadera viña); o explicitan los *contenidos y formas de su salvación* (el salvador, el mediador, el sumo sacerdote, el cordero, el paráclito, la expiación). Finalmente tenemos los que presentan *la propia persona de Cristo en su relación con Dios* y con lo que él es para los hombres (la imagen de Dios, el esplendor de la gloria divina, la luz del mundo, el pan de la vida, la puerta de las ovejas, la resurrección y la vida; el camino, la verdad y la vida; el primogénito; el poder y la sabiduría de Dios, el último Adán; el Alpha y la Omega; el Amado; la Palabra; el Amén) [21].

Cuatro de estos nombres han sido los más importantes.

a) *Hijo del hombre* fue usado por Jesús exclusivamente, refiriéndose a la compleja figura que describe Dan 7,13-22: procedencia divina en majestad y destino de sufrimiento; presencia ya en el mundo y venida futura como Juez; carácter individual a la vez que significado colectivo, ya que con el Hijo del hombre viene el pueblo de los santos y con el Mesías (= Cristo) el pueblo mesiánico (= Iglesia). Mientras que en área palestinense éste es el nombre que más cerca pone a Jesús de Dios y más alto habla de su ser y misión, en el mundo helenístico en cambio este título apenas es inteligible y significará simplemente hombre [22].

b) El segundo título más significativo, *Christós = Mesías,* dice la relación de Jesús a la promesa de Dios y a la esperanza del pueblo. Todos los kerigmas de los Hechos giran en torno a esta afirmación: «Dios ha cumplido la promesa hecha a vuestros padres, enviándonos a Jesús su siervo» [23]. La radicación de la novedad del cristianismo, en continuidad con la historia de Israel, explica que Cristo haya quedado como nombre personal de Jesús, la materia que le estudie se

[21] Para el estudio de los nombres, cf. las obras ya citadas: V. TAYLOR, *The Names of Jesus* (London 1962); O. CULLMANN, *Cristología del NT* (Salamanca 1998); F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum* (Tübingen 1963); L. SABOURIN, *Los nombres y los títulos de Jesús. Temas de teología bíblica* (Salamanca 1965); y en otro orden FRAY LUIS DE LEÓN, *De los nombres de Cristo.* Ed. de C. Cuevas (Madrid 1984).

[22] Cf. V. TAYLOR, o.c., 25-35; O. CULLMANN, o.c., 199-264.

[23] Cf. Hch 13,23.32. Cf. V. TAYLOR, o.c., 18-23; O. CULLMANN, o.c., 170-198.

llame precisamente *cristología,* la religión surgida de él *cristianismo* y sus seguidores *cristianos* [24].

c) El tercer título significativo, *Kyrios,* expresa su presencia como viviente y vivificador en la comunidad dándole su Espíritu, manifestándose en la celebración y suscitando los carismas. Dice por tanto la relación de Cristo con la comunidad y la respuesta agradecida de ésta para con él [25].

d) El título supremo para la cristología final del NT es el de *Hijo* [26], que dice la relación de Jesús con Dios.

Una vez que desapareció del horizonte el título Hijo del hombre, quedaron estos tres: Cristo (título de la historia y la memoria), Kyrios (título de la adoración en el culto), Hijo (título de la confesión e identificación creyente). El primero tiene un interés cronístico referido a Israel; el segundo un interés cultual referido a la Iglesia; el tercero quiere ofrecer la última palabra sobre la identidad de Jesús y con ella sobre la identidad de quienes creen en él. Hijo decía no sólo la continuidad con el AT, como el de Mesías, ni sólo su influencia en la experiencia de la Iglesia, sino sobre todo enunciaba la novedad de Jesús, que trascendía lo que eran tanto las esperanzas proféticas como las experiencias cultuales de otras religiones. *Su novedad era su propia persona: era Hijo de Dios, el Hijo unigénito que confiere a los hombres la posibilidad de ser con él hijos de Dios. Cristo es definido a partir de un momento como el Hijo y Dios es definido como el Padre de Nuestro Señor Jesucristo* [27].

II. LA FILIACIÓN DIVINA

Hemos dicho que la novedad primigenia de Cristo deriva de ser el Hijo. Dado que este título ya era usado para caracterizar a otras figuras en el AT y en las religiones helenísticas, ¿en qué consiste su novedad?

[24] W. PANNENBERG, «Excurso: Sobre la justificación del término "cristología"», *Fundamentos de cristología* (Salamanca 1974) 40-43; A. VON HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten 3. Jahrhunderten* (Berlin 1924) 410-444 (Los nombres de los creyentes en Cristo).

[25] V. TAYLOR, o.c., 38-51; O. CULLMANN, o.c., 265-312.

[26] «Le NT en sa forme achevée atteste une avancée massive de la christologie du Fils de Dieu». J. MOUSON, o.c., 94.

[27] V. TAYLOR, o.c., 52-65; O. CULLMANN, o.c., 351-390.

1. La categoría «hijo» en el AT y en las religiones helenísticas

En el AT el título «hijo de Dios» es usado para nombrar a los ángeles, al pueblo de Israel, al rey, al justo y al Mesías. El fundamento de la filiación puede ser triple: la creación y la alianza con Dios; la misión que tienen que cumplir en favor de los hombres; la fidelidad del justo. Se discute si el título Hijo es utilizado para designar al Mesías futuro en la literatura rabínica al interpretar el salmo 2,7. La idea de «hijo de Dios» era familiar para designar a los reyes en Babilonia, en Egipto y en el helenismo. Expresiones como *a diis genitus, filius Isidis et Osiris* y las correspondientes griegas eran corrientes. Los emperadores romanos eran designados también como *divi Filius.* Junto a éstas encontramos las figuras de los llamados θεῖοι ἄνδρες, οἱ υἱοί θεοῦ, hombres divinos, o hijos de Dios, que iban desde los semidioses, héroes y genios, a los curadores y taumaturgos. La pregunta inevitable es si la primitiva Iglesia al aplicar a Jesús el título «Hijo de Dios» le da el sentido que tenía en el mundo helenístico; si prolonga el sentido veterotestamentario, tal como aparece en el salmo 2,7 y en la tradición evangélica del bautismo, la transfiguración y la resurrección, o si contiene una real novedad. Se trata, por tanto, de precisar el sentido que tiene en la tradición evangélica primitiva y en el uso posterior de la Iglesia: ¿hay continuidad entre ellas o ruptura de sentido? ¿Cómo se pasa del sentido veterotestamentario de la filiación a aquellos otros textos del NT en que el título «Hijo de Dios» implica preexistencia en Dios, acción creadora con Dios, envío, encarnación y glorificación? [28].

2. La tradición sinóptica

La fuente Q ofrece la doble forma «Hijo de Dios», «el Hijo» en los relatos de la tentación y el «grito de júbilo», que afirma el mutuo conocimiento entre el Hijo y el Padre.

[28] Esto es lo que M. Dibelius llamó el «enigma del surgimiento de la cristología cristiana primitiva: la rápida transformación del saber sobre la figura histórica de Jesús en fe en el Hijo de Dios celeste» (M. DIBELIUS, RGG I, 1593). Hay dos respuestas de signo distinto: Esto ocurrió 1) Por transposición y aplicación a Jesús de los modelos helenísticos de héroes divinizados o personajes primordiales cuya historia se recuerda y celebra como salvífica. Es la respuesta de la historia comparada de las religiones. 2) Por desarrollo interno en la vida de la comunidad, partiendo de las propias palabras de Jesús, de la experiencia de la resurrección y de la acción del Espíritu. Es la respuesta de la Iglesia. Cf. C. D. F. MOULE, *The Origin of Christology* (Cambridge 1977).

a) En Marcos encontramos cinco veces el título «Hijo de Dios» (título [1,1]; gritos de los endemoniados [3,11; 5,7]; la pregunta del sumo sacerdote [14,61]; la confesión del centurión en la crucifixión [15,39]); y el simplificado «el Hijo» dos veces en el relato del bautismo (1,11) y la transfiguración (9,7) e implícitamente en la parábola de los viñadores homicidas (12,6).

b) Lucas y Mateo añaden el título en otros momentos. Lucas en el anuncio a María (1,35) y Mateo en el mandato de bautizar (28,19) y en otros pasajes redaccionales (4,3; 14,33; 16,16; 27,40).

Cualquier discusión sobre este título tiene que contar con este hecho: está arraigado en la tradición más primitiva, y luego cada evangelista ha ampliado tanto su uso como su significado.

3. San Pablo

San Pablo usa 130 veces el título Kyrios y sólo 17 el título de Hijo. Aquél tiene un sentido devocional, mientras que éste suena como afirmación de fe y proposición normativa.

> «San Pablo habla de Cristo como el que ha sido declarado ser Hijo de Dios con poder a partir de la resurrección (Rom 1,4). Ese Hijo de Dios es el que él ha predicado (2 Cor 1,19), es el objeto de la fe (Gál 2,20) y la meta de nuestro esfuerzo (Ef 4,13). El "evangelio de Dios" se refiere a su Hijo (Rom 1,3-9), por cuya muerte los hombres siendo enemigos fuimos reconciliados con Dios (Rom 5,10). Dios no retuvo a su Hijo (Rom 8,32) sino que nos lo envió (Rom 8,3; Gál 4,46) y le fue revelado a él, Pablo (Gál 1,16). Todos los que son llamados han de conformarse a su imagen (Rom 8,29) y tener comunión de existencia con él (1 Cor 1,9), mientras esperan su venida (1 Tes 1,10). "El Hijo" es el objeto del amor de Dios (Col 1,13) y se le someterá finalmente al Padre para que él sea todo en todos (1 Cor 15,28)» [29].

Las cartas paulinas, escritas en torno al 50, reflejan el uso de estos títulos en sus comunidades en torno a los años 40. Muchas de esas fórmulas, fueron recibidas por él de la comunidad anterior. Esto supone que nos acercamos a los años 35-40 como fecha de su aparición. Lo que decimos del título Kyrios y de su arraigo en la comunidad palestinense hay que decirlo también del título Hijo de Dios, con la diferencia de que aquél corresponde a la fase pascual de la vida de Jesús mientras que el título Hijo de Dios corresponde también a la fase terrestre y en la forma «el Hijo-el Padre» lo encontramos en

[29] Cf. V. TAYLOR, *The names of Jesus,* 57-58.

boca de Jesús. El kerigma, que Pablo recibió de la Iglesia en la que fue integrado por el bautismo, tiene como contenido la verdad de Dios y la filiación de Jesús. «Os convertisteis de los ídolos para servir al Dios vivo y verdadero y esperar del cielo a Jesús su Hijo» [30], dice el documento más antiguo del NT (1 Tes 1,9-10).

A la luz de este arraigo en la primerísima predicación de la Iglesia, cuando apenas acaba de entrar en contacto con el helenismo, es absolutamente improbable que el título «Hijo de Dios» sea en el NT un préstamo de las religiones de los misterios, de las ideas corrientes en torno a los «hombres divinos» o de la gnosis. No encontramos ninguna huella de un proceso de apoteosis o divinización de Jesús y de expresiones exotéricas, sino la referencia a su historia concreta, su origen judío, su muerte y resurrección. De las apariciones del Resucitado se enumeran centenares de testigos, unos que ya murieron y otros que aún viven (1 Cor 15,1-11). No se trata en Jesús de un redentor que venga de otro mundo a arrancar los hombres al mundo de la materia, al destino y la muerte como poderes ciegos y metafísicos, sino de un envío del Hijo por el Padre en la plenitud del tiempo para rescatar del pecado, pensado no con categorías físicas, metafísicas o míticas sino estrictamente personales, religiosas y teológicas. El kerigma cristológico de la Iglesia sobre Jesús Hijo de Dios presupone la fe veterotestamentaria en el Dios vivo, activo y personal, con la creación, la alianza, la elección, el pecado del pueblo y los mediadores entre aquél y éste. Semejanzas externas de lenguaje del NT con ciertos ritos mistéricos o figuras salvadoras del helenismo no fundan dependencias ni igualan el contenido.

4. San Juan

En San Juan el título Hijo de Dios lo invade y lo decide todo desde el comienzo hasta el final. El evangelio ha sido escrito «para que creáis que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios y para que creyendo tengáis vida en su nombre» (20,31). Ofrece tres variantes:

a) «Hijo de Dios», puesto en boca del Bautista (1,34), Natanael (1,49), Marta (11,27), los judíos (19,7), el propio evangelista (20,31) y en otros tres lugares (5,25; 10,36; 11,4).

b) Una expresión más intensa es: «el (su) Hijo unigénito» (o de Dios), como conclusión del prólogo, donde reasume para sí todo lo que se ha dicho del Logos (1,18); y en otro momento central, donde se define el sentido de su existencia: «Tanto amó Dios al mundo que

[30] Cf. ibid., 62-65; 172-173.

le dio su Hijo Unigénito para que todo el que cree en él no perezca sino que tenga la vida eterna» (3,16; cf. 3,18).

c) Con su estilo característico absolutiza las afirmaciones, identificando a Jesús con los órdenes supremos de la vida humana (Yo soy el pan, la verdad, el camino, la vida, la resurrección...) y dice de él que es «el Hijo», nada menos que 16 veces (3,17.35.36; 5,19.20.21.22.23.26; 6,40; 8,36; 14,13). «Quien confiese que Jesús es el Hijo de Dios, Dios permanece en él y él en Dios» (1 Jn 4,15).

Filiación divina de Jesús, fe en él como Hijo-Señor-Dios, y vida eterna resultante para el hombre, son los tres pilares de la cristología y soteriología de San Juan.

5. **Otros escritos del NT**

En otros escritos del NT como Hechos, Cartas y Apocalipsis, el uso es menos frecuente y el título que prevalece es el de Kyrios. Lo usan con preferencia las cartas de San Juan, Hebreos y San Pablo. La *Carta a los Hebreos* lo sitúa en el mismo pórtico de entrada (1,1-4) haciendo cinco afirmaciones fundamentales sobre él:

1. Cristo está en continuidad con los profetas en cuanto Palabra de Dios.
2. Es superior a ellos por ser el Hijo, y por ser consumación se convierte en criterio para leerlos.
3. Es el heredero del mundo, ya que sobre él fue fundado y en su misión histórica lo reencabeza.
4. Ha llevado a cabo la purificación de los pecados y tras su humillación comparte la majestad y el poder de Dios.
5. Es incomparablemente superior a profetas y a ángeles porque es «el esplendor de la gloria de Dios y la imagen de su sustancia» (1,3) y encarnado ha recibido tras la muerte un nombre superior a ellos (Primogénito, Hijo, Señor [1,5-10]). Como Hijo de Dios es el gran sacerdote (4,14) y, en cuanto partícipe de la carne y sangre como sus hermanos, se compadece de nuestras flaquezas y soporta la tentación. Y «aunque era Hijo aprendió por sus padecimientos la obediencia y por ser consumado vino a ser para todos los que le obedecen causa de salvación eterna» (5,8-9).

La carta une sacerdocio y filiación. Una filiación que él sitúa en la eternidad, en el tiempo y en la postexistencia. Hay un hoy del tiempo en que el Hijo es engendrado. «Y así Cristo no se exaltó a sí mismo haciéndose pontífice, sino el que le dijo: "Hijo mío eres tú, hoy te he engendrado". Y conforme a esto dice en otra parte: "Tú eres sacerdote para siempre, según el orden de Melquisedec"»

(5,5-6; cf. Sal 110,4) [31]. En ningún otro escrito del NT se afirman al mismo tiempo con tanta fuerza el origen y grandeza divina (Hijo, imagen de su sustancia) y la pasión, solidaridad y obediencia humanas de Cristo (lágrimas, tentación, oprobios). El Hijo es el Hermano; por eso es Pontífice y puede consumarnos. Por la oblación de su cuerpo, hecha de una vez para siempre en amor de Hijo y en solidaridad de hermano, somos todos santificados [32].

6. El título «Hijo» en boca de Jesús

Queda la última prueba. ¿Podemos poner en boca de Jesús la autodesignación «Hijo», «el Hijo», y la correspondiente de Dios como «Padre», «el Padre»? Esto es lo que afirman explícitamente dos textos, críticamente seguros. Uno es el llamado «grito de júbilo o acción de gracias» (Q, Lc 10,22; Mt 11,27); y el de la ignorancia del día del juicio (Mc 13,32).

> «Todo me ha sido entregado por mi Padre.
> Nadie conoce al Hijo sino el Padre.
> Ni nadie conoce al Padre sino el Hijo
> y aquel a quien el Hijo quisiera revelarlo» (Mt 11,27) [33].

[31] «El salmo citado por los LXX según el sentido literal, constata proféticamente el hecho del sacerdocio de Jesús, lo promulga y define su naturaleza: es un sacerdocio real y eterno. Según el salmista el mesías es a la vez rey universal (cf. 1,13) y sacerdote para siempre [...] En el momento de la encarnación, el Padre ha hecho esta doble declaración a su Hijo sacerdote ὁ λαλήσας πρὸς αὐτόν (5,5) y en ese momento él ha aceptado este oficio (cf. 10,5) aun cuando la consumación del sacerdocio de Cristo no haya sido alcanzada más que después del sacrificio de la cruz». C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux* (Paris 1953) 111. Otra interpretación sitúa estas palabras constitutivas de Cristo en la resurrección y su sacerdocio en la acción celeste, como intercesor. Cf. H. J. KRAUS, *Teología de los salmos* (Salamanca 1985) 252-253.

[32] Cf. Jn 9,10; 17,19; O. CULLMANN, *Cristología del NT,* 139-169. El sacerdocio de Cristo es así religado por un lado a la constitución filial y por otro a la realización humana de su filiación en el sufrimiento. El término «perfección», «consumación» tiene también un sentido cultual. El perfeccionamiento es simultáneamente de orden moral y cultual, activo y sacramental. El hombre se esfuerza por su perfección, pero es Dios quien lo consuma: también a Cristo hombre. Cf. Heb 2,10; 5,9; 7,11-16.19.28; 10,14.

[33] Cf. O. CULLMANN, *Cristología del NT,* 60-62; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Aproximación,* 97-104; B. M. F. VAN IERSEL, *Der «Sohn» in den synoptischen Jesusworten Christusbezeichnung der Gemeinde oder Selbstbezeichnung Jesu* (Leiden 1961); J. G. DUNN, *Jesus and the Spirit* (London 1975); O. CULLMANN, «Jesús y el título "Hijo de Dios"», en o.c., 356-372.

Todo (τὰ πάντα) se refiere a los contenidos de la revelación del plan de Dios para el hombre. Jesús da gracias al Padre porque a él, pequeño y pobre en este mundo, le ha dado autoridad para revelar todo, incluida esa relación entre Padre e Hijo, a los que en su apertura y disponibilidad para oír son capaces de aprender y de ser evangelizados —en este sentido sólo los pobres— (Mt 11,5). No se trata por tanto de la enseñanza de cosas o de la interpretación de la ley, como en los profetas o rabinos, ni siquiera de la revelación de la paternidad de Dios, sino de la unión que existe entre el Padre y el Hijo, que es del orden metafísico y personal, no sólo histórico y funcional. Sólo porque el conocimiento entre el Padre y el Hijo es mutuo, puede el Hijo revelar al Padre. Su semejanza con otros textos de la religión helenística (Sab 2,13) y del *Corpus Hermeticum,* a la vez que con las expresiones de San Juan que son reconocidas como fórmulas en las que la Iglesia tras largos años de experiencia crística habla así de Jesús, ha llevado a pensar que más que de una frase literal de Jesús se trataría de un himno de la Iglesia. Esta sentencia de Jesús (Mt 11,27) fue designada con frase célebre, ya citada: «un aerolito caído del cielo joánico» [34]. J. Weiss, M. Dibelius, W. Bousset, R. Bultmann la sitúan entre los himnos cristológicos en analogía con Flp 2,5-11. En este caso revela que en fase muy temprana alguna comunidad o comunidades confesaban a Jesús como «el Hijo». Frente a esta postura Taylor afirma que se trata de una palabra de Jesús, prolongación del conocimiento profético llevado al extremo. Cristo está en el límite de lo que Dios puede revelar a un hombre y un hombre puede conocer y manifestar de Dios: ese límite lo ha alcanzado Jesús porque es el Hijo. «Si aceptamos esta hipótesis, el uso del título "Hijo de Dios" está arraigado en el pensamiento y enseñanza de Jesús mismo» [35].

A este logion hay que añadir aquella otra sentencia en la que Jesús afirma: «Aquel día y hora nadie los conoce, ni siquiera los ángeles del cielo, ni el Hijo sino el Padre» (Mc 13,32). Es impensable que la Iglesia, que escribe los evangelios cuando ya posee la plena convicción de la divinidad, y por ello de la omnisciencia de Jesús, recoja una frase que parece negar esas características de Jesús, si no estuviera convencida de que él la había pronunciado. Taylor concluye:

> «La sentencia muestra que Jesús usó el nombre "el Hijo" de sí mismo, no en el sentido de que los ángeles y hombres puedan ser llamados "hijos de Dios", sino para designar su peculiar relación con

[34] K. VON HASE, *Geschichte Jesu* (Leipzig 1929) 422.
[35] V. TAYLOR, o.c., 64.

Dios. Así Mc 13,32 confirma la interpretación que hemos dado de Mt 11,27 y la justifica llegando más lejos, hasta explicar el uso más pleno, con el que el cuarto evangelio explica la identidad de Jesús. Pertenece a la autoconciencia de Jesús, el que creía ser el Hijo de Dios en un sentido preeminente» [36].

7. La filiación, categoría cristológica suprema

¿Cómo ha llegado la Iglesia a explicitar de manera completa una cristología del Hijo que, como veremos después, implica la idea de preexistencia, encarnación y misión? ¿Cuál es por tanto la génesis de su contenido que va más allá de la fidelidad a las palabras de Jesús, en las que él se designa como el Hijo y a Dios como el Padre? Debemos distinguir sus palabras, acciones y comportamientos por un lado; por otro las experiencias pascuales de los discípulos; finalmente las ideas existentes en su entorno.

1. Hay que partir de su historia vivida. En ella la obediencia al Padre, la oración y la fidelidad hasta el final son la clave de su autocomprensión ante Dios y de su realización como hombre. Jesús se ha vivido como hijo, ha orado como hijo y ha obedecido como hijo.

2. El segundo elemento decisivo es la experiencia de la resurrección. Para expresar el valor de Jesús y la relación que tiene con Dios, a diferencia de los profetas —a Jesús Dios le resucitó, a ellos no—, los discípulos pensaron en la categoría de Hijo.

3. En tercer lugar está la convicción de la significación escatológica de Cristo respecto de todo el organismo salvífico anterior: sabiduría, profetismo, sacerdocio, sacrificio, ley [37]. Es probable que primero se remitieran a la categoría de «el profeta escatológico» (Dt 18,15-19); pero ni siquiera con ella pudieron dar razón de la novedad, perfección y definitividad tanto de la obra como de la persona

[36] Ibid., 65.

[37] Cf. H. MERKLEIN, «Zur Enstehung der urchristlichen Aussage vom präexistentem Sohn Gottes», en G. DAUTZENBERG y otros (Hg.), *Zur Geschichte des Urchristentums* (Freiburg 1979) 33-62. Da como origen las especulaciones sobre la relación entre la Sabiduría y la Torá, su descripción como resplandor e imagen (ἀπαύγασμα-εἰκών) de Dios, su relación con Dios, sentada en el trono de Dios, y en relación con el mundo (Sab 8,1-3; 9,4) la idea de Filón sobre el Logos, que por un lado tiene la sabiduría por madre y por otro lado asume sus funciones (mediador, enviado, reflejo, órgano de Dios, incluso Hijo unigénito de Dios). Los helenistas de Jerusalén, una vez aplicadas a Cristo las categorías sapienciales, en analogía con la sabiduría «hija de Dios», designaban a Jesús como «Hijo». Con esta categoría de Hijo en sentido absoluto expresaban las cualidades escatológicas de la misión de Jesús. Cf. ibid., 58-62.

de Cristo. Hay un «más» y un «mayor que» en la actividad terrestre de Jesús (mayor que Salomón, que Jonás, que el templo) y hay algo misterioso e indescifrable en la propia existencia de Jesús, que reclamaba un nombre nuevo [38]. Para expresar esta superioridad respecto de todo lo anterior se ofrecían a los lectores las especulaciones sobre la Sabiduría en el AT: preexistente y creadora respecto del mundo, reveladora de Dios. Esta elaboración se haría por tanto en los medios judeohelenísticos, que pudieron ser los que ya encontramos en Jerusalén en los propios días de la muerte de Jesús. Así *la categoría «Hijo» catalizaba y atraía hacia sí todas las demás, porque apelaba a una forma suprema de relación de Jesús con Dios, la máxima que conocemos en el orden humano. Por eso se convertirá en criterio interpretativo, en instancia canónica y, en alguna forma, en «canon dentro del canon» para la exégesis y cristología posteriores* [39].

Hacia esa confesión ha conducido un hecho antes que una idea. En los evangelios encontramos una unidad de acción y de conocimiento, de amor y de autoridad entre Jesús y Dios. Jesús actúa con una autoridad que no es la de la enseñanza adquirida, ni la de la ordenación recibida, ni la de la teofanía profética. Su autoridad y libertad se remiten a sí mismo como único fundamento legitimador. Jesús planta a los hombres ante una decisión invitando a seguirle, con una fuerza intimadora, como nadie lo puede hacer con otro hombre: «Sígueme». El juicio de Dios sobre los hombres se ejerce a la luz de su comportamiento con él. La decisión ante Jesús es así la decisión ante Dios. Jesús reclama potestad reveladora de Dios, porque está en relación de reciprocidad con él. Jesús se pone en el lugar de los hombres, sanando sus enfermedades y expulsando los demonios. Con su sangre pone el poder de la vida donde antes actuaba el poder de la muerte. En una palabra, Jesús estaba ejerciendo una igualdad de poder y presencia, de revelación y donación con Dios al servicio de los hombres. De esta igualdad de co-

[38] Cf. F. MUSSNER, «Ursprünge und Entfaltung der neutestamentlichen Sohneschristologie. Versuch einer Rekonstruktion», en L. SCHEFFCZYK (Hg.), *Grundfragen der Christologie heute* (Freiburg 1975) 77-113.

[39] «La confesión de fe en el Hijo significa la unidad de todos los esbozos cristológicos en el NT. El predicado del Hijo a lo largo del siglo I se convirtió en la norma de interpretación; en el curso del tiempo siguiente en instancia para la constitución del canon». F. MUSSNER, o.c., 112, quien se remite a I. FRANK, *Der Sinn der Kanonbildung. Eine historisch-theologische Untersuchung der Kanonbildung von I. Klemensbrief bis Irenäus von Lyon* (Freiburg 1971) 115: «El evangelio de San Juan no es sólo el catalizador de la formación del canon; más aún, es el decisivo "canon dentro del canon" para la interpretación del resto de escritos canónicos. Esta afirmación vale no sólo para los evangelios sinópticos, sino también para las cartas de San Pablo». Y la razón de esta primacía hermenéutica de San Juan es precisamente su cristología del Hijo.

nocimiento (ὁμο-γνῶσις), de amor (ὁμο-ἀγάπη), de juicio (ὁμο-κρίσις), de autoridad (ὁμο-ἐξουσία) se pasó a afirmar una igualdad de vida y de ser entre Jesús y Dios. La categoría más apropiada para enunciarla era la de Hijo. Esta ontología bíblica encontrará en el Concilio de Nicea su traducción dentro de la metafísica griega con la categoría de «consustancialidad» (ὁμο-ουσία), o igualdad de esencia del Hijo con el Padre (cf. DS 125).

Lo que los sinópticos expresan con las categorías de «obediencia», lo expresa San Juan con las de «igualdad», «unidad», «permanencia del Hijo en el Padre». «Yo estoy en el Padre y el Padre en mí» (14,10). «El Padre y yo somos una misma cosa» (10,30). «Mi palabra no es mía sino del Padre que me ha enviado» (14,24). «El que viene del cielo da testimonio de lo que ha visto y oído» (3,31-32). «A Dios nadie le ha visto jamás: el Hijo Unigénito que está en el seno del Padre, ése nos le ha dado a conocer» (1,18) [40].

Esta cristología del Hijo corresponde a su vez a la lógica del AT en la que Dios se implica en el profeta y se explica en su vida, haciendo de ella signo y realización concreta de sus designios. Israel «el primogénito de Dios» (Éx 4,22) encuentra en Jesús la realización suprema de esa implicación de Dios con el destino de su pueblo [41]. Jesús se identifica con la situación del mundo pecador, olvidado y alejado de Dios. Para superar esa situación de ignorancia (revelación) y de pecado (redención) se entrega a la predicación y acreditación del Reino, en una proexistencia activa, que se consuma en la proexistencia pasiva de la muerte. *En ambas vive en una «correlación dinámica e igualdad de cobertura con Dios» (Aktionseinheit-Deckungsgleichheit)* [42]. *Por ellas fue reconocido como el Hijo. Lo que Jesús hacía revelaba el ser y hacer de Dios; por sus acciones podemos nosotros llegar a conocer la naturaleza de Dios y sus intenciones para con los hombres.* Mussner ha analizado los motivos inherentes a la tradición evangélica y frente a la afirmación de Harnack («No el Hijo sino sólo el Padre pertenece al evangelio, tal como Jesús lo ha predicado» [43]) escribe: «Esto es una comprensión total-

[40] Cf. C. K. BARRET, *The Gospel according to St John* (London 1967) 58-62; C. H. DODD, *Interpretación del cuarto evangelio* (Madrid 1978) 254-265; R. SCHNACKENBURG, «El Hijo como autodesignación en el Evangelio de San Juan», en *El Evangelio de San Juan,* II (Barcelona 1980) 158-264; R. BROWN, «Ego eimi, Yo soy», en *El Evangelio según San Juan,* II (Madrid 2000) 1657-1667.

[41] Cf. U. MAUSER, *Gottesbild und Menschwerdung Eine Untersuchung zu Einheit des Alten und Neuen Testament* (Tübingen 1971); C. WESTERMANN, *El AT y Jesucristo* (Madrid 1972) 69-73; 147-154.

[42] F. MUSSNER, o.c., 110.

[43] «Nicht der Sohn, sondern allein der Vater gehört in das Evangelium, wie es Jesus verkündigt hat». A. VON HARNACK, *Das Wesen des Christentums* (München 1964) 92.

mente falsa del "fenómeno Jesús" tal como lo encontramos en los evangelios» [44].

> «Una alternativa entre cristología funcional y cristología ontológica conduce a juicios cristológicos errados. Precisamente la cristología del Hijo es ambas cosas en unidad inseparable [...] Y por ello precisamente la confesión del Hijo debe permanecer como la norma canónica *(die massgebende Norm)* para una "cristología hoy", y esto incluso en el sentido de una cristología del "homo exemplaris". Porque el cristianismo sólo se podrá afirmar en el futuro, si permanece de forma radical en unidad de acción con Dios, siguiendo así el ejemplo de Jesús. La Iglesia debe ser por tanto "filial" o deja de ser la Iglesia de Jesucristo. Sólo de esta forma encuentra su identidad y con ello su relevancia» [45].

III. LA PREEXISTENCIA

1. Las realidades previas y fundantes de la idea

La reflexión cristológica, tal como se inicia en los escritos del NT, presupone los siguientes elementos: *experiencia* del Cristo terrestre; *proexistencia* de su vida, concluida con la muerte en favor de los hombres; *exceso* de su hacer superando toda espera humana y toda potencia humana, de forma que hace exclamar asombrados y aclamar agradecidos en un himno al amor de Dios; convicción de que *lo que ha acontecido en Cristo proviene de Dios,* pertenece a Dios y es Dios mismo en la medida en que entre Dios y Cristo se da unidad de acción, de palabra y destino. Estos cuatro elementos conjugados hacen surgir una serie de categorías a la luz de las cuales la cristología posterior comprenderá quién era, de dónde venía y cómo pudo llevar a cabo Cristo la redención del pecado y la comunicación de la vida divina a los hombres. Las categorías claves para la cristología sistemática en adelante serán: preexistencia, mediación en la creación, misión, encarnación, kénosis, revelación, divinidad.

[44] F. MUSSNER, o.c., 112.
[45] Ibid., 113.

2. El punto de partida: Cristo revelador escatológico

M. Hengel habla de una «necesidad interna» del concepto de preexistencia [46]. En el punto de partida está la percepción refleja de la autocomunicación definitiva e irrevocable de Dios en Cristo, en solidaridad con nuestro destino de pecadores y en atracción de nuestra existencia a su propia vida. La relación de Jesús con Dios en el tiempo, en la medida en que en él Dios se nos otorgó a los hombres, llevó a descubrir que esa relación de Jesús con Dios no se iniciaba en el tiempo ni estaba condicionada por la acción salvífica sino que pertenecía a su ser mismo [47]. Si Cristo pertenecía en cuanto Hijo al ser de Dios y no sólo al tiempo de los hombres, entonces era normal que él comprendiera su existencia como un «envío» por el Padre, que fuera vivida como «obediencia» al Padre, y que entre ambos se diera tal unidad de acción que San Juan pueda decir que Jesús y el Padre son una misma cosa (10,30). El descubrimiento bajo la acción del Espíritu Santo dentro de la Iglesia y en la luz de la fe sobre cómo, en Cristo, Dios nos estaba dado tan irrevocablemente que en él se consumaban las mediaciones salvíficas conocidas del AT, llevó a la afirmación de que Cristo

[46] M HENGEL, *El Hijo de Dios* , 99 Cf O GONZALEZ DE CARDEDAL, «Desde la experiencia del "fin" a la reflexión sobre el "principio" la preexistencia», en *Aproximación,* 411-436, K RAHNER-W THUSING, *Cristología Estudio teológico y exegético,* 243-256, B F CRADDOCK, *La preexistencia de Cristo en el NT* (Bilbao 1972), R G HAMERTON-KELLY, *Pre-existence, Wisdom and the Son of Man A study of the Idea of Preexistence in the NT* (Cambridge 1973), G SCHIMANOVSKY, *Weisheit und Messias Die judischen Voraussetzungender urchristlichen Praexistenzchristologie* (Tubingen 1985), H V LIPS, *Weistheitlichen Traditionem im NT* (Neukirchen-Vluyn 1990), G SCHNEIDER, «Christologische Praexistenzaussagen im NT», en *Com* IKZ 6 (1977) 31-45, W LOSER, «Jesus Christus Gottes Sohn, aus dem Vater geboren vor aller Zeit», en ibid , 6 (1977) 31-45, M HENGEL, «Praexistenz bei Paulus», en *Jesus Christus als Mitte der Schrift,* en FS O Hofius (Berlin 1997) 479-518, R LAUFEN (Hg), *Gottes ewiger Sohn Die Praexistenz Christi* (Paderborn 1997), H MERKLEIN-G L MULLER, *Praexistenz Christi,* en LTK^3 8, 487-491, K J KUSCHEL, *Geboren vor aller Zeit? Der Streit um Christi Ursprung* (Tubingen 1990), con las anotaciones críticas de W PANNENBERG, TS II, 392-402

[47] «Wenn der Sohn wirklich der ist, durch den Gott sich —und nicht etwas von ihm Unterschieden Geschaffenes Anderes— mitgeteilt hat, gehort er ins ewige Wesen Gottes» W BREUNING, *Dogmatik im Dienst der Versohnung* (Wurzburg 1995) 59-60 Para que el efecto de la mediación sea absoluto y definitivo, tiene que haber identidad entre el que media y la realidad mediada Ésta es la razon del carácter único del cristianismo junto a las otras religiones en él el Mediador no ofrece otra cosa que su propia persona, en la que está dada la realidad divina que tiene que mediar a los hombres A él pertenecen con la misma verdad el Padre, que se comunica, y los hombres a quienes se comunica Su persona es ya mediación y fruto de mediación en ella Dios pasa todo al mundo En ella todo el mundo pasa a Dios Cristo es el Unigénito del Padre y una vez encarnado es el Primogénito de muchos hermanos

preexistía en Dios antes de la creación del mundo, que había sido enviado por él, que su obediencia y fidelidad prolongaban en el tiempo su filiación eterna [48]. *Ésta es la matriz religiosa y soteriológica de la que nacen las categorías de preexistencia, misión y encarnación* La Iglesia llega a ellas haciendo memoria de la vida, muerte y resurrección de Jesús, pensando lo que significa la salvación y cómo fue realizada por Cristo, a la vez que indagando cuáles son las condiciones de posibilidad para que esa salvación sea «escatológica», es decir, insuperable e irrevocable. La conclusión es que Dios estaba en Cristo, que Cristo tenía unidad de ser y no sólo de destino con Dios. En este sentido podemos decir que tales convicciones de la Iglesia son revelación de Dios. El Espíritu va completando la verdad de Jesús, desvelando a la Iglesia el fundamento de su acción salvífica, mostrando su origen divino y la identidad personal del hombre Jesús con el Hijo, junto con su preexistencia en el seno del Padre.

Todo esto no pudo ser dicho por Jesús mismo, porque faltaban las condiciones objetivas para entenderlo: *a) Por parte de Cristo,* ya que aún no había sido glorificado y su ser no era todavía la plena expresión y manifestación de Dios. *b) Por parte de los discípulos,* ya que sin el don del Espíritu no «podían» todavía comprender tales afirmaciones de Jesús (Jn 16,12-13). La verdad completa de Jesús es fruto de la acción inspiradora del Espíritu Santo, que fue legado por Jesús como su memoria eficaz y su intérprete auténtico [49]. Fue fruto también de la acción reflexiva de la Iglesia que indagó los fundamentos de posibilidad para su afirmación del carácter escatológico del Mediador de nuestra salvación.

3. El sentido soteriológico del binomio: preexistencia-envío

La preexistencia de Cristo no es una teoría metafísica, surgida en contextos filosóficos o religiosos ajenos a la tradición bíblica y proyectada desde fuera sobre Cristo. Las afirmaciones sobre la preexis-

[48] Balthasar comprende la existencia de Cristo como el despliegue en humanidad de su existencia filial eterna procedente y ordenada al Padre (= obediencia) Ella no es signo de subordinación sino de relación filial Cf A SCHILSON-W KASPER, *Christologie im Prasens Kritische Sichtung neuer Entwurfe* (Freiburg 1974) 63-70 (Cristología como interpretación de la obediencia filial de Cristo)

[49] San Juan anticipa al NT la pregunta por la continuidad, memoria u olvido, interpretación en autenticidad de las palabras de Jesus A esta preocupación corresponden las sentencias sobre el Paráclito Jn 14,15 26, 15,26-27, 16,7-11 12-14 Cf R E BROWN, «El Paráclito», en *El Evangelio según San Juan,* II (Madrid 2000) 1667-1680, H U VON BALTHASAR, *Teologica* III *El Espíritu de la Verdad* (Madrid 1998)

tencia tienen un fundamento histórico y una finalidad soteriologica, tienden a explicar el sentido de la existencia de Cristo en carne y sobre todo de su muerte Todas las formulaciones del «envio del Hijo» van acompañadas de la preposición ἵνα (= para, para que), siendo enunciadas como el fundamento de la redención y de la filiación que Cristo hace posible a los hombres por sí mismo y por el Espíritu

— «Al llegar la plenitud de los tiempos Dios envio a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, para (ἵνα) redimir a los que estaban bajo la ley, a fin de que recibiésemos la filiación» (Gál 4,4-5)

— «Dios enviando a su propio Hijo en carne semejante a la del pecado y por el pecado condenó al pecado en la carne, para que (ἵνα) la justicia de Dios se cumpliese en nosotros» (Rom 8,3-4)

— «Porque tanto amó Dios al mundo, que le dio su Unigénito Hijo, para que (ἵνα) todo el que cree en él no perezca sino que tenga vida eterna» (Jn 3,16)

— «Dios envió al mundo a su Hijo Unigénito, para que (ἵνα) nosotros vivamos por él» (1 Jn 4,9) [50]

Los otros textos fundadores de la idea de preexistencia aparecen en los himnos cristologicos, especialmente Flp 2,6-11 Pieza literaria de origen prepaulino, que tiene su modelo en los salmos o relatos sapienciales que en el AT narran las acciones salvíficas de Yahve, surgida en contexto o con finalidad litúrgica, es una parabola del destino de Jesus, quien existiendo en la forma de Dios no retiene como si fuera un rapto esa condición divina, sino que se desposee de ella La encarnación es la primera forma de humillación que caracterizará toda la vida de Cristo La respuesta de Dios a esa kenosis es la glorificación, con el otorgamiento de una forma divina de existencia (nombre) y la potestad de santificacion y juicio sobre los hombres (Kyrios) Pero la kenosis puede entenderse también en otro sentido Cristo existiendo con poderes divinos en este mundo no reclama honores divinos ni se manifiesta como Dios (ocultamiento) sino como hombre Cristo seria entonces la figura antitética de Adán, aquel siendo de condición divina elige vivir de forma humillada, mientras que este, siendo de condicion humana, reclama ser como Dios [51] El

[50] «Llama la atencion que el envio del Hijo preexistente (Gal 4,4ss, Rom 8,3ss, Jn 3,16ss, 1 Jn 4,9) siempre va unido con las frases ινα (= a fin de que), que por tanto expresa en primer plano su significacion salvifica *Las afirmaciones sobre la preexistencia tienen por tanto finalidad soteriologica»* H MERKLEIN, *Zur Enstehung der urchristlichen Aussage* 43 Sobre la conexion existente entre envio-preexistencia, cf W KRAMER, *Christos Kyrios Gottesohn* (Zurich 1963) 110ss, F HAHN, *Christologische Hoheitstitel Ihre Geschichte im fruhen Christentum* 315ss

[51] Sobre el origen, la estructura literaria y las diversas hipotesis interpretativas, cf R P MARTIN, *Carmen Christi Philippians II 5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship* (Cambridge 1967), R DEICHGRABER, *Got*

final del camino kenótico es la muerte en cruz, suprema degradación del hombre hasta en su cuerpo, que Cristo comparte con los esclavos crucificados del mundo Este inciso final da pie a G Schneider para ver aquí también una intención soteriologica «En el himno está presupuesta una significación salvifica de la muerte de Cristo» [52] El himno de Col 1,13-20 concluye con afirmaciones soteriológicas explícitas «reconciliar todas las cosas hacia el, haciendo la paz por la sangre de su cruz» (1,20) Y algo similar podemos decir de 1 Pe 3,18-19, 1 Tim 3,16

4 La preexistencia en San Juan

El texto central para afirmar la preexistencia de Cristo es el prólogo de San Juan, que se ha apropiado los conceptos veterotestamentarios de Sabiduria, Palabra, *Shekinah,* transponiendo todas sus resonancias y eficiencias al termino griego Logos [53] Esas figuras mediadoras de la acción creadora, salvadora y santificadora de Dios en el mundo, encuentran su culminacion en Cristo, descubierto desde el final de su historia como Logos existente en Dios Ahora bien, en el prólogo la encarnacion (1,14) tiene una ultima significación soteriologica, no sólo porque la ultima función del Hijo es darnos la posibilidad de ser «hijos» (1,12), sino porque él ha sido desconocido y rechazado por los suyos (1,11) Ese rechazo es la muerte en cruz por nosotros De esta forma el Logos asume o atrae hacia sí también la mediación sufriente del Siervo de Yahvé (Is 52,13-53,12), y puede aparecer ante los hombres como la plenitud de la que todos los anteriores y los posteriores participan (1,16) La ley, la sabiduria, la palabra, la interpretacion, el sufrimiento vicario de profetas y siervos quedan referidos a el y consumados en él «Porque de su plenitud recibimos todos gracia sobre gracia La ley fue dada por Moises, en cambio la gracia y la verdad vino por Jesucristo A Dios nadie le vio jamás El Hijo Unigénito que está en el seno del Padre, ése nos lo ha dado a conocer (interpretado)»

teshymnus und Christushymnus in der fruhen Christenheit (Gottingen 1967), O HOFIUS, *Der Christushymnus Philipper 2 6-11* (Tubingen 1976), R TREVIJANO, «Filipenses 2,5-11 Un logos paulino sobre Cristo», en *Helmantica* 139-141 (1995) 115-145

[52] G SCHNEIDER, «Praexistenz Christi», en J GNILKA (Hg), *Neues Testament und Kirche* FS R Schnackenburg (Freiburg 1974) 399-412, cit en 407

[53] Cf R SCHNACKENBURG, «La idea de la preexistencia», en *El Evangelio de San Juan* I, 328-357, ID , «Procedencia y peculiaridad del concepto Logos joanico», en ibid , 296-328

(1,16-18). *Los dos versículos primeros y los dos últimos dan las claves del prólogo y se corresponden: El Logos estaba en Dios, y por él fueron hechas todas las cosas-El Logos estaba en el seno del Padre y por él han sido reveladas y comunicadas al mundo la verdad y fidelidad de Dios* A la preexistencia en el origen como creador (1,3) y hontanar de la vida-luz (1,4), corresponde la proexistencia en el final como revelador y redentor escatológico (1,16-18). El fundamento es el mismo: su pertenencia al ser (seno) de Dios, porque sólo Dios puede revelar definitivamente a Dios. Las formas de esta referencia doble a la realidad y a la historia están conexas: *porque está en el origen del ser como Creador, puede estar en medio del tiempo como Revelador y en el final como Consumador* En él es Dios mismo quien se da y se manifiesta, insertándose de manera nueva en su creación y humanidad. Dios fue un «sí» creador y ese sí originario llega hasta el final: Cristo es definido por San Pablo como el «Sí» = «el Amén» de Dios. *Amén* significa la afirmación de que Dios es fiel hasta el final a su creación, aun cuando haya sido quebrada por el pecado y el hombre en libertad se haya alejado de él [54].

5. Los modelos previos de la tradición judía

Las afirmaciones sobre la misión cobran con la preexistencia todo su peso y fondo. Hengel muestra cómo todas las figuras de mediación que implican alguna preexistencia en el AT (Sabiduría, Torá, Templo, Hijo del hombre, Mesías...) preparan a Cristo y a partir de ellas comenzó la reflexión de la Iglesia sobre él. Ahora bien, la convicción de la autorrevelación de Dios en él tenía que trascender esos enunciados, convirtiéndose en la fuente de la afirmación de una preexistencia personalizada y no sólo funcional, eterna en Dios y no sólo al servicio de la creación del mundo o de la revelación en la historia [55]. La preexistencia ideal o las personificaciones de Dios (Sabi-

[54] Cf 2 Cor 1,20, 1 Cor 14,16, Ap 3,14 «Esto dice el Amén, el testigo fiel y veraz, el principio de la creación de Dios» Cf Is 65,16 («El Dios del Amén») «El Amén en los sinópticos tiene implícita toda la cristología El Amén en Pablo y Apocalipsis la explicita al identificar la persona de Jesus con el sí, con la fidelidad de Dios» H SCHLIER, «ἀμήν», en TWNT I, 341

[55] Según O Cullmann, Cristo prolonga las mediaciones salvíficas del AT, es «personificación de Dios», pero no tiene consistencia personal eterna (preexistencia y postexistencia) respecto de la obra salvífica Comentando 1 Cor 15,28, escribe «Ésta es la clave de toda la cristología del nuevo testamento solo tiene sentido hablar del Hijo desde la perspectiva de la historia de la revelación de Dios, no desde el ser de Dios» *Cristología del NT*, 377 Pero 1 Cor 15,28 («El Hijo se sometera a

duría, Ángel de Yahvé...) cedían su lugar a la preexistencia real del Hijo. Las apariciones del AT son entonces vistas como anticipaciones de su acción reveladora y salvadora. Los evangelios dejan caer afirmaciones del propio Cristo estableciendo una relación con la Sabiduría. Según algunos autores la fuente Q pone a Jesús en conexión con la Sabiduría preexistente, le hace su portavoz, más aún, le identifica con ella [56]. San Pablo, remitiendo a cierta exégesis rabínica, escribe: «los israelitas bebían de una roca espiritual que los seguía: esta roca era el Cristo» (1 Cor 10,4) [57].

> «El problema de la "preexistencia" surgió, pues, necesariamente, de la vinculación entre las ideas judías, sobre la historia, el tiempo, la creación, y la certeza de una plena autorevelación de Dios realizada en su mesías Jesús de Nazaret. Con esto no se transfirió el "sencillo evangelio de Jesús" a los mitos paganos: la mitificación que se cernía amenazadora, quedó superada por la radicalidad trinitaria de la idea de revelación.
>
> Tras la inclusión de la idea de preexistencia era muy obvio que el Hijo de Dios ensalzado atrajera hacia sí también las funciones creadoras y de mediación salvífica propias de la sabiduría judía [...] El ensalzado no es sólo el preexistente sino que, a la vez, es partícipe en el *opus proprium Dei* en la creación: realiza la obra creadora por encargo y con plenos poderes de Dios, así como también determina los acontecimientos escatológicos» [58].

aquel que le ha sometido todas las cosas para que Dios sea todo en todo») no tiene un sentido metafísico ni místico sino soteriológico «El fin es que Dios pueda ser todo en todos Esto hay que entenderlo en los términos de Rom 11,36, 1 Cor 15,54-57 soteriológicamente y no metafísicamente No se afirma la absorción de Cristo y de la humanidad con la pérdida consiguiente de su personalidad distinta en el abismo de Dios sino más bien el reino soberano de Dios en su pura bondad» C K BARRET, *The First Epistle to the Corinthians* (London 1968) 361 Sobre la separación entre realidad inmanente de Dios y revelación cristológica, cf D MUÑOZ LEON, «El principio trinitario inmanente y la interpretación del NT A propósito de la cristología epifánica restrictiva», en EB 40/1-4 (1982) 19-48, 278-312

[56] Cf F CHRIST, *Jesus Sophia* (Zurich 1970), A FEUILLET, «Jésus et la Sagesse divine d'après les évangiles synoptiques», en RB 62 (1955) 161-196, P BONNARD, *La Sagesse en personne annoncée et venue en Jésus-Christ* (Paris 1966) 124-133, H MERKLEIN, o c , 35-37

[57] La TOB comenta «Esta Roca es para Pablo el símbolo del Cristo preexistente, ya presente entre los hebreos en el desierto e inspirándolos»

[58] M HENGEL, *El Hijo de Dios* , 100

6. La preexistencia en sentido personal

Tenemos por tanto una preexistencia personal de Cristo funcionalmente explicitada. El Hijo estaba en el Padre, era Creador con él y por él es enviado. El Logos estaba con Dios y es su Revelador absoluto, porque vive en relación filial absoluta. Ahora bien, la intención e interés de las afirmaciones de la preexistencia no es filosófico o cosmológico sino soteriológico en doble dirección: por un lado quieren fundar por qué en Cristo tenemos el conocimiento y la vida de Dios y, por otro, tenemos la redención del pecado y la superación de la muerte. Por ello hay que excluir *dos explicaciones falsas de la preexistencia: una que la concentra en el problema metafísico de cómo explicar la persona de Cristo; otra que la reduce sólo a un* theologoûmenon *o manera de decir la significación divinamente querida de la pasión y glorificación de Cristo.* En el NT hay por un lado afirmaciones de la preexistencia y por otro afirmaciones de la cruz y de la resurrección. Esto supone que cada una de ellas son realidades con peso y existencia propia; no se deducen necesariamente unas de otras. Pero de hecho están religadas y se comprenden las unas desde las otras. En este sentido tiene razón B. Klappert: «La afirmación de la preexistencia y encarnación que encontramos en los himnos hay que comprenderla, desde el punto de vista de la tradición, como una extensión de la afirmación sobre la pasión y glorificación» [59]. De nuevo nos encontramos con el doble polo de intelección: la preexistencia es el fundamento metafísico del carácter escatológico de la salvación de Cristo; pero la experiencia pascual, prolongada por el Espíritu en la Iglesia y percibida como salvación escatológica, es el fundamento gnoseológico para afirmar la preexistencia de Cristo.

7. La preexistencia creadora de Cristo

La manida de Cristo en Dios no es un preexistir inactivo; él está presente en toda relación de Dios con la creación y con la historia. Si Cristo está en la consumación del mundo como Omega, es que estaba en su origen como Alpha [60]. Sólo quien está en el origen puede

[59] B. KLAPPERT, *Die Auferweckung des Gekreuzigten* (Neukirchen 1974) 283.

[60] Cf. Ap 21,6; 22,13. Cristo aparece en relación con la creación en Jn 1,3; 1 Cor 8,6; Col 1,16-17. El NT refiere a Cristo todo lo que el AT decía sobre la Palabra creadora y salvadora (Sal 33,6.9; 147,15-18; Is 40,26; 48,3; Sab 9,1) a la vez que sobre la Sabiduría divina (Prov 8,27-30; Sab 7,12; 8,4; 9,9).

estar en el fin y tiene la clave de todo. Cristo está así en la raíz del ser (la realidad es constitutivamente crística); está presente en la historia (por eso los Padres prenicenos han hablado tanto de las venidas del Verbo en el AT como formas preparatorias de su venida encarnada); y está presente en el fin del mundo. Aquí hay que situar problemas tan fundamentales y complejos como el cristocentrismo, la relación entre el Cristo creador y el Cristo evolucionador del que habla Teilhard de Chardin [61], las afirmaciones de Col 1,15 sobre «el Primogénito de toda creatura» [62]. Pero también hay que situar aquí el diálogo del cristianismo con las religiones no cristianas: el anuncio de Cristo no es la proposición de algo ajeno a su existencia personal sino de la luz connatural con la de su inteligencia (Jn 1,1.4), la que alumbra su ser, les descubre su destino y les hace posible reconocerse y realizarse conforme a su estructura originaria. En Cristo estamos creados, en él Dios nos afirma como partícipes de su realidad e inteligibilidad. En su Verbo dice Dios todas las cosas; en él como imagen forma a todos los hombres y como Hijo prefigura nuestra filiación, que será también resultado de nuestra libertad [63]. *Todo lo que existe procede de Dios, conforme a Cristo por el Espíritu Santo.* El hombre descubre esa procedencia (Padre), esa forma (Hijo) y ese amor (Espíritu), que son su fundamento, su forma y su futuro [64].

La teología ha necesitado siglos para clarificar la relación que Cristo tiene con Dios con anterioridad a su existencia terrestre, es decir, su preexistencia. Los Padres orientaron su reflexión a la luz de los textos sobre la encarnación, la misión del Hijo, su acción creado-

[61] Cf. T. DE CHARDIN, *Le Christ évoluteur* (Paris 1965). Cf. C. F. MOONEY, *Teilhard de Chardin et le Mystère du Christ* (Paris 1968); J. M. MALDAMÉ, *Le Christ et le Cosmos* (Paris 1993).

[62] «Primogénito porque es precisamente el paradigma radical de lo que es toda esencia abierta. Por esto podía decir también la misma Epístola que no solamente es el primogénito de las creaturas, sino que es además "la imagen" (en singular) auténtica "de Dios invisible" (Col 1,15). Evidentemente son dos vertientes de una sola realidad. Precisamente por ser la imagen auténtica de Dios es precisamente el paradigma de toda esencia abierta». X. ZUBIRI, *El problema teologal...*, 286.

[63] «Deus uno actu et se et omnia intelligit, unicum Verbum eius est expressivum non solum Patris sed etiam creaturarum». STO. TOMÁS ST I q.34 a.3; *De Ver.* q.4 a.5.

[64] «El conocimiento de las personas divinas nos fue necesario por dos razones. Una, para entender rectamente la creación. Al decir que Dios ha hecho todas las cosas en su Verbo, queda excluido el error de los que afirman que Dios ha producido las cosas por necesidad de su naturaleza. Al poner en él la procesión del amor demuestra que Dios no ha producido las creaturas por indigencia ninguna, ni por causa alguna extrínseca, sino por el amor que procede de su bondad [...] *La otra razón, que es la principal, es para entender rectamente la salvación del género humano, que se realiza por el Hijo encarnado y por el don del Espíritu Santo».* ST III q.32 a.1 ad 3.

ra, la identificación con la Sabiduría, y la convicción de la presencia activa del Verbo en el mundo ya antes de la encarnación. Los tres primeros siglos de la Patrística giran en torno a la diferencia y conexión entre Trinidad inmanente (las personas en su constitución y relación eternas) y Trinidad económica (la acción de cada una de ellas en el tiempo). El esclarecimiento definitivo de la relación entre el hombre Jesús y Dios tiene lugar en el Concilio de Nicea, en respuesta a Arrio. Éste identificaba a Jesús con la Sabiduría y por ello afirmaba su condición de creatura primordial de Dios al servicio de la producción del mundo. Su preexistencia era funcional, estaba al servicio de la creación y él mismo era creatura de Dios. Frente a Arrio el Concilio afirmó la copertenencia de Cristo al ser de Dios. No es creado sino engendrado y, en cuanto tal, eterno. El Hijo no es la primera creatura pensada por el Eterno para salvar su distancia infinita a la materia (como querían todas las formas de platonismo) sino Hijo eterno de Dios y, en cuanto tal, Dios como él. Con ello se descarta todo *modalismo* (para el cual Jesús está todo del lado de Dios, es sólo otro nombre, faz, manera de aparecer Dios en el mundo) y todo *ebionismo* (para el cual Jesús está todo del lado de la creatura, es un «ángel de Dios», «un profeta», un hombre perfecto en cuanto perfeccionado por sus propias obras o por gracia de Dios).

8. La preexistencia personal y otras formas de preexistencia

Ahora ya podemos *definir y diferenciar la preexistencia de Cristo*. No es, ante todo, una afirmación sobre el tiempo sino sobre el ser de Cristo: él pertenece a Dios. Dios le constituye a él y él constituye a Dios. En su forma de relación subsistente (= persona) Cristo y el Padre forman una unidad (a la que llamamos esencia). Consiguientemente el Hijo eterno es Dios, está donde está el Padre, actúa siempre como actúa y cuando actúa el Padre. Engendrado por el Padre desde toda la eternidad, comienza a existir humanamente, siendo engendrado de María. No surge por primera vez cuando es concebido y nace de María porque su persona es anterior a su historia humana. Así aparece la categoría de encarnación: el que era Hijo desde siempre con el Padre, comienza a ser hombre, tomando nuestra forma de existencia, nuestra carne. Cristo llega a ser como hombre lo que ya era desde siempre como Hijo.

El Espíritu suscita al Hijo una humanidad propia que él personaliza y en la que existe como hombre. Esa existencia humana prolonga y expresa su copertenencia a Dios y por ello atrae al Padre y al Espíritu, confiriéndoles una nueva presencia en el mundo. La encarnación implica a las tres personas como término final de la acción, aun cuando

el único principio personalizador, o sujeto inmediato de la encarnación, es el Hijo. No se han encarnado ni el Padre ni el Espíritu. No han padecido en la cruz ni el Padre ni el Espíritu (contra el patripasianismo); aun cuando uno y otro hayan estado inseparablemente unidos al Hijo. Éste por su nueva forma de existencia y presencia al mundo podía padecer y morir. Si Cristo fue siempre un *Verbum incarnandum,* sin embargo no fue siempre un *Verbum incarnatum* [65]. La encarnación y la muerte de Cristo sólo acontecieron una vez y de una vez para siempre. No hay otras encarnaciones paralelas de Cristo respecto de su encarnación, acción pública, muerte y resurrección en Palestina. Excluimos también una *preexistencia meramente ideal* que sería un mero sinónimo de la presciencia o predestinación divinas (Cristo habría existido siempre en el plan de Dios para con el mundo); una *preexistencia del alma de Jesús* (tal como el platonismo habla de la existencia anterior de las almas y Orígenes afirmó de la de Jesús); una *existencia intermedia* de la humanidad de Jesús entre el ser eterno de Dios y el temporal de los hombres, que, aun siendo creada, habría existido siempre, por tanto ya antes de la creación del mundo [66].

IV. LA ENCARNACIÓN

1. Los textos bíblicos

La encarnación, como acto y como estado, es el resultado histórico del envío de su Hijo por el Padre al mundo para hacer a los hombres partícipes de su filiación y rescatarlos de la situación de muerte consiguiente al pecado. La idea está implicada en los textos bíblicos, que hablan del Hijo enviado por el Padre, del acontecimiento por el cual él comienza a existir en la carne, de su estado de igualdad de naturaleza y de solidaridad de destino con los humanos, existiendo en la forma de esclavo y sometido a todas sus determinaciones (Rom 1,1-4; 2 Cor 5,21; 8,9; Gál 3,13; 4,4-5; Flp 2,6-11). El texto considerado central ha sido Jn 1,14: «καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο» [67]. El Lo-

[65] «La novedad radical de la encarnación consiste en *fundar a la vez el antes y el después,* ser indisolublemente conclusión, realización y anticipación». J. MOUROUX, *Le mystère du temps* (Paris 1962) 160. Cf. ibid., 81-99 (La encarnación como eclosión, como irrupción, como punto de tracción); 144-170 (Relación entre el *Verbum incarnatum* y el *Verbum incarnandum).*

[66] Tesis sostenida por P. BENOÎT, «Préexistence et Incarnation», en RB 77 (1990) 5-29.

[67] Cf. M. THEOBALD, *Die Fleischwerdung des Logos. Studien zum Verhältnis des Johannesprolog zum Corpus des Evangeliums und zu 1 Joh* (Münster 1988).

gos, que estaba junto a Dios (1,1), por quien fueron creadas todas las cosas (1,3), que ha acompañado a los hombres en la historia, siendo su luz interior y luciendo en sus tinieblas (1,4-5, 1,9), ha tomado carne y morado entre nosotros (1,14) Ha sido hombre sin deponer su ser divino de esta forma puede comunicarnos la vida de Dios e introducirnos en su comunion de Hijo con el Padre (1 Jn 1,1-4) La confesion cristiana tiene como contenido la venida de Jesucristo en carne (1 Jn 4,2) La insercion del Hijo en el mundo tiene lugar por el *nacimiento de María virgen La idea de encarnacion presupone el nacimiento* de mujer y bajo la ley (Gal 4,4) sin otras indicaciones precisas La confesion de fe cristiana la asocia al nacimiento virginal, como la forma libremente elegida por Dios para ser hombre (Mt 1,18-25, Lc 1,26-38) El comienzo de la existencia temporal de Jesus no es su comienzo absoluto El fundamento de la condicion divina de Jesus no es el nacimiento virginal Este dice solo su forma de gestacion humana, y los evangelistas, cuando lo describen, presuponen ya su filiacion divina y su preexistencia eterna [68]

2 La palabra y la idea

En el lenguaje teologico tradicional decir «encarnacion» era decir toda la cristologia, e incluso el cristianismo El tratado dedicado a estudiar a Cristo llevaba por titulo *De Verbo incarnato* o *De incarnatione* [69] Esto revela que ella, en cuanto revelacion y donación de Dios «en persona», era comprendida como el elemento originador, especificador y diferenciador del cristianismo respecto del judaismo (revelacion «en la historia») y de las religiones (revelacion «en la naturaleza») La palabra aparece por primera vez de manera implicita en San Ignacio de Antioquia y explicita en San Ireneo [70], dentro de un contexto antignostico, para mostrar la real salvacion del hombre

[68] La composicion literaria de los relatos del nacimiento se hace en paralelismo con los relatos del mensaje pascual En los dos casos hay una teofania angelica (los angeles anuncian la buena nueva y Cristo no esta entre los muertos sino que vive —ha nacido un Salvador—) se le da a Cristo un nombre de gloria (Kyrios en Lc 2,11, el Viviente en Lc 24,5, Hch 1 3), hay una actuacion trinitaria (el Padre engendra al Hijo por el Espiritu) Cf B SESBOUE, *Jesus-Christ* 290

[69] En este siglo L BILLOT (Roma 1892 1922), A LEPICIER (Paris 1905), CH PESCH (Freiburg 1922), J MUNCUNILL (Madrid 1905), P GALTIER (Paris 1926), E HUGON (Paris 1913), P PARENTE (Roma 1939), C BOYER (Roma 1952), J SOLANO (Madrid 1950), B XIBERTA (Madrid 1954), B LONERGAN (Roma 1964)

[70] Cf S IRENEO *Adv Haer* III, 18,1 (λογος σαρκωθεις), III 18,3 (την αιτιαν αποδιδους τῆς σαρκωσεως αυτοῦ), (SC 211 p 345, 349), S IGNACIO, *Eph* 3,2 εν σαρκι γενομενος θεος (BAC p 541)

entero En el, como en la Biblia, σάρξ designa al hombre entero bajo el aspecto de su caducidad y temporalidad, pobreza y contingencia Mientras que Dios permanece, el hombre en cambio perece Precisamente en ese extremo limite de la creaturidad es donde se ha manifestado y dado Dios al hombre Por eso la carne es el quicio de la salvacion «Caro cardo salutis-Salus quoniam caro» [71] Ésta no es mero anuncio de hechos exteriores, ni solo oferta de sentido teórico para pensar la vida del hombre, sino que es la sanacion de la carne que se consuma en la resurreccion *Encarnacion y resurreccion son asi los dos fundamentos del cristianismo negar el realismo de una u otra es negar el fundamento de la fe y amenazar la vida de la Iglesia*

El termino «encarnacion» es sinónimo de «humanacion» Los concilios ponen los dos para excluir que por «encarnacion» se entienda que el Verbo asumio solo la carne con exclusión del alma, como afirmaban Arrio, Apolinar y de otra forma los monofisitas [72] En la Patristica griega encontramos multiples términos para designar esa realidad que afecta a Dios como iniciador, al Verbo como sujeto realizador de la accion, a la humanidad establecida en nueva relación con Dios y a cada hombre como destinatario de los efectos que siguen de ella [73] Es posible considerarla como *acto puntual,* como *acontecimiento in fieri* y como *estado in facto esse* Una perspectiva la comprende sobre todo como un acto de iniciativa y efeccion del Verbo *(Verbum incarnatum* cristologia alejandrina del λόγος-σάρξ) y otra como la situacion resultante sobre la humanidad *(Assumptus homo* cristologia antioquena del λόγος-ἄνθρωπος) *La encarnacion designa, por tanto, la union del Verbo con la humanidad, en una naturaleza creada por el Espiritu Santo, a la que el Hijo personaliza y en la que expresa su filiacion eterna* De esa union del Verbo con una naturaleza humana, creada y asumida en el mismo acto, resulta el hombre Jesus Ese acto es una afirmación tan incondicional y defini-

[71] TERTULIANO, *De resurrectione carnis* VI (PL 2,802B) Cf S IRENEO, *Adv Haer* III, 10,3 (SC 211 p 124) texto *supra* nota 109 del cap IV

[72] Cf DS 125 (Nicea δι' ημας τους ανθρωπους και δια την ημετεραν σωτηριαν σαρκωθεντα ενανθρωπησαντα), DS 150 (Constantinopla σαρκωθεντα εκ πνευματος αγιου και Μαριας τῆς παρθενου και ενανθρωπησαντα)

[73] Petavio enumera los siguientes terminos griegos οικονομια συγκαταβασις προσληψις αναληψις σαρκωσις ενανθρωπησις ενσωματωσις φανερωσις επιφανεια επιβασις εις σωμα παρουσια επιδημια δια σαρκος ενδημεσις λωγοσις θεωσις ενωσις κρᾶσις ανακρασις μιξις συνοδος ενδυσασθαι την σαρκα Y los siguientes latinos *susceptio assumptio inhumanatio incorporatio foederatio conmixtio conventio conversio oeconomia attemperatio* Cf *Theologica dogmata* V/II,1 (Paris 1866) 263-269 Cf J LÓPEZ OREJA, «Terminologia patristica de la encarnacion», en *Helmantica* 6 (1951) 129-160, B XIBERTA, *Enchiridion de Verbo Incarnato* (Matriti 1957) 771-774, M HELSE, «Inkarnation I», en HWPh IV (1976) 368-369

tiva de lo humano, que esa humanidad es ya para siempre humanidad del Hijo. En ella se realizó él en cuanto tal durante su vida mortal y en ella perdura para toda la eternidad.

3. Autodivinización del hombre o autohumanización de Dios

La encarnación no es el resultado de un movimiento de autodivinización del hombre que por sí mismo habría llegado a ser Dios o raptado la divinidad, sino de una decisión libre de Dios omnipotente que se proyecta a sí mismo fuera de sí. En tal autoproyección hace ex-sistir una realidad nueva en la que él se «enajena» o «exterioriza» a sí mismo *(Entäusserung)*. Vista desde Dios, la encarnación es autodonación a la creatura, y vista desde el hombre, es una realización de sí mismo que, aun siendo inesperada, lo lleva a la posibilidad máxima contenida en su ser como esencia abierta. Por ser imagen de Dios es capaz de recibirle y en la recepción realizar su autonomía suprema, ya que lo más propio de ser imagen es poder llegar a ser semejante al ejemplar o prototipo, Dios. La iniciativa y el fundamento de la encarnación es la potencia activa de Dios; el ser hombre se comporta no como principio activo sino como receptor. Por eso hay que descubrir su sentido pensándola en primer lugar desde Dios. «Ya que en el misterio de la encarnación "toda la razón del hecho es la potencia del que lo hace" (San Agustín, *Epist. ad Vol.* 137,2), hay que enjuiciarla más según la condición de la persona asumente que de la persona asumida» [74]. El hombre posee la capacidad receptiva y expresiva, Dios el poder como realidad y la decisión como voluntad.

Cristo es la expresión de la vida trinitaria de Dios en una creatura y la incardinación de la creatura en Dios. El Dios trino en la persona del Hijo, con la acción suscitadora y conformadora de la humanidad por el Espíritu, se inserta en la historia humana y la atrae hasta sí mismo, atrayendo consigo toda la creación a su centro originario y al hogar de su plenitud. La encarnación es así la afirmación límite de la creatura por su Creador, al ser acogida dentro de él, de tal forma que, perdurando la diferencia, crece la unión entre el Creador y la creatura. Y en esto consiste la salvación, que es algo irrevocablemente ofrecido por Dios al darnos su Hijo y al asumirnos en su paternidad, pero que tiene que encontrar en cada hombre la respuesta y conformación libre con esa oferta divina.

[74] STO. TOMÁS, ST III q.3 a.6.

4. La encarnación como consumación de la creación

Schleiermacher, Blondel, Rahner y Zubiri han comprendido la encarnación como la consumación de la creación. Eso no le resta su condición de misterio superior al hombre, pero elimina su carácter enigmático [75]. El Dios del prólogo de San Juan (encarnación) es el mismo que el del Génesis (creación). La creación se ordena a la deificación; el hombre imagen de Dios es anticipo de la Imagen perfecta de Dios que es Cristo [76]. Rahner ha expuesto la teología de la encarnación analizando las tres palabras de Jn 1,14: *Lógos-sárks-egéneto.* Responde así a las tres preguntas esenciales:

1) ¿Cuál es el sujeto de la encarnación: el Padre, el Hijo o el Espíritu?

2) ¿Hay en Dios posibilidad de devenir, de forma que, sin dejar de ser Dios, llegue a ser hombre?

3) ¿Tiene la carne (el hombre) capacidad de ser llevado hasta una forma de existencia en la que, sin dejar de ser hombre, sea la expresión de Dios de tal forma que se pueda decir: «este hombre concreto es Dios»?

El sujeto de la encarnación es el Logos, porque ella corresponde a lo que es su esencia y lugar propio en el misterio trinitario. Dios no realiza nada en la historia que no sea en conformidad, prolongación y revelación de su propio ser trinitario. El lugar del Verbo en la Trinidad explica la encarnación y a su vez la encarnación nos deja columbrar la naturaleza trinitaria del Verbo. El Logos es el decir y lo

[75] «La unicidad esencial, irreductible, y el carácter misterioso de la realidad de Cristo no excluyen la posibilidad de considerarla en una perspectiva en la que aparezca como cumbre y conclusión, como término misterioso, planeado de antemano por Dios, de la actuación divina en la creación [...] Entonces la encarnación del Logos no aparecería únicamente como un acaecer posterior, aislado *dentro* de un mundo ya *acabado* —con peligro de provocar la impresión de una idea mitológica— en el que de repente entra Dios mismo, obrando y corrigiéndolo, suponiéndolo, con ello, como realidad dada. La encarnación del Logos, a pesar de ser un acontecer histórico, y por ello único, que tiene lugar en un mundo también esencialmente histórico, aparecería *ontológicamente* —no sólo *a posteriori* y moralmente— como objetivo inequívoco del movimiento total de la creación. Todo lo restante y anterior sería tan sólo su preparación y su mundo en torno». K. RAHNER, «Problemas actuales de la cristología», en ET I, 169-222, cit. en 185. Cf. X. ZUBIRI, *El problema teologal...*, 286.

[76] «La cristología es —aunque "para nosotros" parcialmente *a posteriori*— la protoconcepción de la antropología y de la doctrina de la creación, así como Cristo por su parte es el πρωτότοκος τῆς κτίσεως (Col 1,15)». K. RAHNER, a.c., 184 nota 19. «Dieu, faisant l'homme, faisait comme un prélude du mystère de l'Incarnation». P. DE BÉRULLE, *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus* XI (Paris 1996) 425. Cf. *supra,* nota 60 en cap. VI.

dicho eterno de Dios expresándose a sí mismo, en ese decir está dicho todo lo decible La encarnacion es la prolongación a la creatura de la realidad y relación eternas del Hijo «El *Logos* de Dios ha devenido hombre y solo él puede devenirlo El decirse inmanente de Dios en su eterna plenitud es la condición del decirse saliendo de si mismo y este es la continuacion de aquél» [77] Si la revelacion refleja el ser Dios, se concluye que solo el Hijo podía encarnarse y que entre las creaturas corporales sólo el hombre podia «ser asumido» [78] Ahora bien, añade San Agustín, la misión del Hijo implica al Padre porque las personas son inseparables y actuan inseparablemente A la vez la encarnación se realiza en el hombre, «microcosmos» que representa y contiene en si todo el mundo [79]

¿Hay posibilidad en Dios de devenir lo otro que el? Los Símbolos de fe han afirmado que Dios es «inmutable» e «impasible» Esto significa que Dios no es perecedero, que no hay ningún poder superior a él, que permanece indestructible en su esencia y fiel en sus promesas Nada le alcanza a el desde fuera y nada escapa a su inteligencia y potencia Dios es Dios, y sólo él es Dios No lo son la *physis,* ni el hado, ni el hombre, ni el entero cosmos De la definicion de Dios se deduce el carácter indestructible, eterno y bienaventurado de su ser Ahora bien, cuando ese Dios es personal y constitutivamente amor, entonces las categorías de inmutabilidad e impasibilidad, sin dejar de significar lo enunciado, implican además otras dimensiones Dios es Creador y sin minorar su ser constituye lo otro

[77] K RAHNER, «Para una teologia de la encarnacion», 151

[78] «La idea de que precisamente el Logos se pueda convertir en mundo queda preparada a traves del pensamiento de la disponibilidad del Logos para toda decision creadora de Dios, y tambien a traves de su forma expresiva arquetipica, mediante la cual no solo expresa en si a la Trinidad entera sino que es *imagen originaria de toda posible expresion creatural de Dios* El pensamiento (verdaderamente poco feliz) de San Agustin de que cada persona divina podria haber asumido forma humana se debe abandonar Solo el Logos es *incarnabilis* y solo el hombre, por ser la creatura mas central del mundo, como microcosmos *(parvus mundus)* y como "imagen de Dios", que posee la afinidad ontica mas proxima al Logos, es *assumptibilis* por este» H U VON BALTHASAR, *Teologica* 2, 165-166 (la cursiva es nuestra) Cf X ZUBIRI, o c , 279

[79] Contra lo que afirman Rahner y Balthasar, San Agustin no dice que cualquiera de las tres divinas personas podia haberse encarnado El introductor de esta opinion es P LOMBARDO, *Liber Sent* III *dist* 1 *cap* 2 Este autor, en el capitulo anterior, asume las razones que da San Agustin para mostrar que lo objetivamente «conveniente» era que se encarnase el Hijo San Agustin añade «Non tamen eamdem Trinitatem natam de Virgine Maria et sub Pontio Pilato crucifixam et sepultam, tertio die resurrexisse et in coelum ascendisse, sed tantummodo Filium [ ] quamvis Pater et Filius et Spiritus Sanctus, sicut inseparabiles sunt, ita inseparabiliter operentur» *De Trinitate* I, 2,7 (BAC V, 138)

junto a sí y otorga libertad, haciéndose cooperador y solidario de ello Como resultado de la seriedad de su alianza con el hombre hace suyo su destino a vida y muerte La metafísica griega obliga a hablar de la *apátheia* divina de su serenidad e imperturbabilidad en la lejanía absoluta al mundo y su destino La Biblia, en cambio, habla del *pathos* y pasion de Dios como com-pasion con el hombre, porque tiene corazon y es Padre La parábola del padre que espera al hijo ido de casa es más esencial para la teologia y antropologia que la *Metafísica* y *Ética* de Aristóteles En este sentido Dios puede devenir, mudarse y sufrir, sin desnaturalizarse, degradarse o ser menos «Non coerceri maximo contineri tamen minimo hoc divinum est» [80] Tenemos que operar el tránsito de una comprension objetiva ontica y ahistórica de Dios, tal como la proponia la metafísica griega, a la comprensión personal ontologica e historica del cristianismo [81]

5 La encarnación como «mutación», «pasión» y «compenetración» del Dios inmutable e impasible con el hombre mortal y sufriente

Si las personas son capaces de ser habitadas y vividas unas por otras, constituyendo esto su maxima posibilidad y gozo, ¿cómo no serán capaces de ser habitadas y convividas por Dios hasta el extremo de ser mas si mismas cuanto mayor es la presencia de Dios en ellas? La impenetrabilidad de los cuerpos es el principio fundamental de la física, mientras que la interpenetración de las personas es el principio fundamental de la antropología Las cosas no pueden ser visitadas, habitadas y vividas por otras cosas En cambio, las personas pueden ser convividas, compadecidas y correalizadas por otras personas Esto tiene lugar en las relaciones de inteligencia y de amor que las unen Lo que se dice de la persona y de las consecuencias reales del amor en el orden humano, se debe decir de manera mucho

[80] «Esto es lo verdaderamente divino, no quedarse limitado por su grandeza sino encerrarse en lo minimo» Formula jesuitica que encontro un eco entusiasmado en Holderlin y Hegel Cf H RAHNER, «Die Grabschrift des Loyola», en ID, *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe* (Freiburg 1964) 424 Aqui se enfrentan la comprension metafísica griega de Dios y el cristianismo De aquella nace la objecion contra la encarnacion que Santo Tomas formula asi «Inconveniens est ut qui excedit magna, contineatur in minimo» (ST III q 1 a 1 obj 4)

[81] «Dios permaneciendo inmutable "en si" puede llegar a ser *(werden)* "en lo otro" y *ambas* afirmaciones tienen que predicarse real y verdaderamente del mismo Dios en cuanto el mismo» K RAHNER, «Para una teologia de la encarnacion», 149 nota 3

más verdadera de la relación de Dios con el hombre. Desde aquí se entiende que Dios se pueda «mudar» y «padecer» sin degradarse ni perder su divinidad, sino justamente realizándola más divinamente y acreditándola más verazmente. Esto es lo que tiene lugar en la encarnación y la pasión de Cristo: allí conocemos al Dios verdadero y humilde en su sentido etimológico (a ras de tierra; *humus* = suelo, tierra); no enaltecido a la medida en que la finitud y el pecado humano lo imaginan, trasladando hasta él sus propios límites y rechazos de todo lo que puede disminuir el poder o amenazarnos con la muerte. Pero Dios no es a imagen del hombre, sino que el hombre es, está llamado a ser, a imagen de Dios. Esto lo sabemos mejor a partir de la encarnación y, en consecuencia, desde ella tenemos que volver a pensar en Dios. En Cristo conocemos al *Deus humilis,* al Dios humilde, al que se convirtió Agustín y al *Dios humillado* que fascinaba a Pascal [82].

La tercera pregunta decía: *¿Es posible la encarnación por parte del hombre?* Rahner, partiendo del último Kant en el *Opus posthumum* y no de la *Crítica de la razón pura* donde sólo analiza las estructuras formales del conocimiento, remontaba hasta la actividad espiritual, al dinamismo infuso en la inteligencia por la voluntad como resultado de su abertura constitutiva al fin último, que es Dios. La inteligencia humana vive tendiendo de lo mudable, múltiple y deficiente, hacia el Absoluto, lo Uno, el Infinito. La voluntad humana trasciende cada objeto que alcanza, por estar abierta a una realidad infinita, la única que sacia su inquietud absoluta. Rahner, siguiendo las huellas de Kant, Blondel y Maréchal, ha definido al hombre como el «indefinible», como el que tiene en el Absoluto su medida y su meta, al que por tanto está abierto, al que atiende y al que espera poder oír con sus oídos y necesita ver con sus ojos encarnado.

6. La encarnación ¿catástrofe o plenificación del hombre?

La encarnación cae por tanto en el horizonte de las esperanzas y posibilidades del hombre. Ahora bien, éstas son de doble orden. Unas son activas, las que él por sí mismo puede descubrir primero y luego llevar a efecto. Otras son receptivas, las que son abiertas por otro y que, una vez reconocidas, pueden ser realizadas en cola-

[82] Cf. *Conf.* VII, 18,24: «Pero yo que no era humilde, no tenía a Jesús humilde por mi Dios, ni sabía de qué cosa pudiera ser maestra su flaqueza» [...] «Háganse débiles viendo ante sus pies débil a la divinidad». Ibid., VIII, 2,4: «Le pareció que era reo de un gran crimen avergonzarse de los "sacramentos de la humildad del Verbo"». Cf. B. PASCAL, P. 679; 683.

boración con él. Hay en el hombre tanto una ignorancia como una obturación de posibilidades propias que pueden ser despertadas y actualizadas por otro, sobre todo por Dios, quien las ha conferido a nuestro ser. La encarnación es una posibilidad humana de tal naturaleza. Es posibilidad radicada en el ser, ya que el hombre es lo que Dios ha creado para poder existir él mismo encarnado, pero el hombre sólo la descubre como posibilidad cuando la encuentra realizada. Su realización es gracia. Así la gracia descubre a la naturaleza sus mejores posibilidades, en la medida en que por la encarnación las realiza.

> «La encarnación de Dios es por ello el caso irrepetiblemente supremo de la realización esencial de la realidad humana. Y tal realización consiste en que el hombre es entregándose [...] La potencia obediencial no puede ser una capacidad más junto a otras posibilidades en la consistencia del ser *(Seinsbestand)* del hombre sino que objetivamente es idéntica a la esencia humana» [83].

Decenios antes que Rahner había escrito Boulgakov:

> «El hombre es ya la forma dispuesta para la auténtica teantropía (Dios-ser hombre), que él no es capaz de realizar por sí mismo, pero en vistas de la cual ha sido creado y a la que está llamado. La encarnación de Dios no es tanto una catástrofe para la esencia humana ni violación alguna de ella, sino que, por el contrario, es su plenificación» [84].

En consecuencia podemos concluir que la forma histórica en que Cristo vivió su destino particular de Hijo de Dios encarnado revela el ser de Dios y el ser del hombre, su pasividad y condescendimiento (descenso, condescendencia, kénosis) [85]. Dios ha llegado hasta su posibilidad máxima como Creador y así a la culminación de su ser [86]. El hombre ha llegado también a su posibilidad máxima (as-

[83] K. RAHNER, a.c., 145.

[84] S. BOULGAKOV, *Du Verbe Incarné (Agnus Dei)* (Paris 1943) 114-116.

[85] «No es poniéndose en un punto de vista intelectualista, por un análisis de conceptos, por un examen científico de los datos "noumenales" o "fenomenales", como se llegará a concebir la coexistencia del Creador infinito con el mundo creado, finito, y en Cristo, de una unión tal como la hipostática. Es necesario colocarse en el punto de vista de la voluntad omnipotente y de la caridad "excesiva" que le ha determinado a Dios a crear y creando, para crear, a *hacerse en cierta manera pasivo, solidario, responsable de su creatura»*. M. BLONDEL, *Lettres philosophiques* (Paris 1961) 229-230.

[86] «La encarnación no es algo que acontece porque Dios lo ha querido pudiendo no haberlo querido, sino que es *un acontecimiento que culmina el mismo ser de Dios*

censo, conformación, glorificación). Los Padres de la Iglesia han repetido que la *kénôsis* de Dios es así la *théôsis* del hombre. Por la encarnación lo finito ha recibido una dignidad y profundidad infinitas. El hombre, cada hombre, es el destinatario de la revelación y entrega de Dios al mundo, y más todavía en la medida en que su soledad o pecado, degradación o pobreza son mayores. *La encarnación sella así la validez divina de lo humano. Cada agresión a un hombre es agresión a Dios, ya que con cada uno se ha identificado y por cada uno ha muerto Cristo.*

7. La encarnación: instante y duración, acto y estado

La encarnación hay que comprenderla no en sentido puntual sino diferido; no acontece en un instante sino a lo largo de toda la historia de Jesús. La encarnación se inicia en las entrañas de María y se consuma sobre los brazos de la cruz. Cristo llegó a ser hombre en la misma forma y con las mismas condiciones que llegamos los hombres a serlo: en una historia de acción y pasión, de poder y responsabilidad, de libertad y gracia, que alcanza su momento cumbre en la muerte. Vamos siendo y llegando a ser en la medida en que hacemos de nuestro ser un proyecto y de nuestros proyectos una vocación, reconociendo en ella una misión divina. Por ello Cristo va sabiendo de humanidad en la medida en que va siendo hombre, y va siendo hombre en la medida en que va viviendo. Ser hombre es tener una biografía en tiempo y lugar. La encarnación de Cristo es integral; esto significa que es biológica e histórica, social a la vez que individual, metafísica a la vez que biográfica. Zubiri ha subrayado esta última dimensión con especial perspicacia [87].

La encarnación ha sido interpretada por Rahner desde una comprensión del hombre, abierto y en espera del Absoluto, a la vez que desde una comprensión del Absoluto como único objeto repletivo del hombre. Ha hecho tan patente su posibilidad, sentido y conveniencia, que parece como si la encarnación fuera necesaria para que Dios fuera Dios y el hombre llegase a ser plenamente hombre; más aún, parecería que es necesario que se realice en cada hombre. Rahner, sabiendo ya de la encarnación real conocida por la fe, intenta una comprensión metafísica del hombre y desde ella relee la historia

en el que lo más alto se funde con lo más bajo, lo más fuerte con lo más débil, lo más profundo y originario con lo que en apariencia es accidental o meramente contingente». M. ÁLVAREZ, «Cristo como exigencia de verdad», en EsTr 32 (1998) 391.

[87] Cf. X. ZUBIRI, *El problema teologal...*, 298; 307-309.

bíblica y define a Jesús como el Salvador absoluto del hombre. Da primacía a una lectura ascendente [88].

Para Balthasar, en cambio, el punto de partida de la cristología no debe ser la antropología trascendental sino la historia de Dios con Israel; no la humanidad en busca de salvación y sentido para sí, sino la autorevelación y autodonación de la Trinidad en la cruz [89]. Para comprender la encarnación desde Dios hay que pensar a éste como Amor en desposesión (kénosis originaria), dándose el Padre al Hijo en el Espíritu y siendo el Hijo devolución absoluta. Sobre todo hay que pensar la situación histórica de la humanidad bajo el pecado. *El Verbo se hace carne, y ésta es pecante, no sólo pensante;* no sólo busca al Dios desconocido sino rechaza al conocido, o lo declara inexistente, para ser ella soberana del mundo y del prójimo. Por ello el encuentro de Dios con la humanidad no acontece sólo como desvelamiento de lo que la realidad es, sino como dramático choque de libertades, la finita creatural con la infinita de Dios, la de los hombres pecadores con el Dios santo [90].

Si a Rahner la encarnación le parece la evidencia suprema, que no es posible rechazar una vez que conocemos a Cristo y en él sabemos de qué es capaz Dios y de qué está necesitado el hombre, en cambio a Balthasar frente a Rahner, lo mismo que a Kierkegaard frente a Hegel, la encarnación como un padecer Dios destino en el mundo a merced del poder del hombre pecador los sume en asombro. La encarnación de Dios es paradoja, lo impensable, a lo que sólo se puede responder con la adoración, la acción de gracias y la correspondencia de vida en imitación existencial y en servicio al prójimo. La encarnación de Dios en carne y en cruz es el «escándalo» por antonomasia del cristianismo [91].

[88] Cf. E. MAURICE, *La christologie de Karl Rahner* (Paris 1995).

[89] Cf. H. U. VON BALTHASAR, «Approches christologiques», en *Didaskalia* 1 (1982) 3-11.

[90] Cf. «La Dramática entre la Estética y la Lógica», en TD 1, 19-26; ibid., 4. *La Acción* (Madrid 1995).

[91] Cf. S. KIERKEGAARD, «Bienaventurado el que no se escandaliza de mí», en *Obras y papeles I. Ejercitación del cristianismo* (Madrid 1961) 121-212. Cf. M. RAE, *Kierkegaard's Vision of the Incarnation* (Oxford 1997).

V. LA KÉNOSIS

1. Desde el nacimiento a la cruz

La encarnación del Hijo se realiza históricamente como kénosis. En ella se revelan el ser y el amor de Dios a la vez que el ser y el pecado del hombre. Esta kénosis de Cristo (Flp 2,7) no significa deposición del ser, del poder o del conocer divinos en una especie de autoaniquilación sino un acompasamiento tal de ellos a las condiciones de la existencia finita, que le hacen posible vivir bajo las limitaciones de la creatura y padecer las violencias en las que de hecho el hombre histórico vive. La potencia suprema tiene capacidad para «ser menos», para asumir esa «relativización» que le permite compartir y compadecer la situación del hombre; y esto tanto en el orden del ser, como del poder y del conocer. La kénosis hay que entenderla entre dos extremos: el simple ocultar ante los hombres su condición divina de Hijo sin que comparta las condiciones de la finitud *(no aparecer como Dios)* y la real deposición natural o decidida de su divinidad *(dejar de ser Dios)*. En la cruz el que existía en forma de Dios asume la situación del hombre bajo las consecuencias del pecado. El impasible padece con el hombre; el soberano se somete a las condiciones históricas en las que rigen la violencia y el sinsentido. El Hijo, y con él el Padre y el Espíritu, se adentran en la soledad y la impotencia de la cruz para introducir un principio de vida en el universo, donde el pecado y con él la muerte son el poder dominante y mortalizador. La kénosis de Dios en Cristo, la sumisión a los poderes del mal y la permanencia inocente bajo ellos, han revelado a la Majestad como Misericordia y al Absoluto trascendente como Prójimo absoluto. La entrada de «uno de la Trinidad» en la muerte, manifestada luego como victoriosa en la resurrección, funda la confianza y la esperanza del hombre en el mundo. En la muerte de Cristo por nosotros, Dios se ha revelado como Amor vencedor del Mal y de la Muerte, a la vez que como afirmador y acogedor del hombre, en la forma más radical que es el Perdón.

Esta proposición de un Dios en la cruz es para unos la locura suprema, para otros una nueva sabiduría. El logos de la cruz es fuerza y sabiduría de Dios (1 Cor 1,18-31) [92]. En la cruz llega a su cumplimiento lo que ya se esboza en el AT y en la literatura rabínica: el sufrimiento real de Dios ante el dolor de los hombres, compartiendo destino con ellos. Yahvé llora y sufre con su pueblo; Jesús llora sobre Jerusalén. La Carta a los Hebreos habla de las lágrimas de Jesús (5,7). Todo esto no es signo de una humanización degradadora de

[92] Cf. TH. SODING, *Das Wort vom Kreuz* (Tübingen 1997).

Dios, ni son meros antropomorfismos que no serían teológicamente relevantes; más aún, que tendrían que ser superados para llegar al rigor del concepto, sino la manera concreta de manifestarse Dios como Dios de los hombres, la autodefinición de Dios con hechos correspondientes al hombre, para quien ser humano es tener cuerpo, tiempo y sentidos. La revelación y encarnación de Dios tienen que ser necesariamente «kenóticas» para ser auténticamente divinas. Si Dios quiere aparecer dentro del mundo, para poder ser percibido como Dios, y no como un trozo más de mundo, tiene que mostrarse bajo los signos de la humildad que no violenta, de la pobreza que necesita y del amor que seduce en el desvalimiento inocente. Sólo así no violenta ni coacciona con su omnipotencia al hombre. Levinas ha mostrado cómo sólo ocultando su divinidad y llevándola al extremo de hacerse solidaria del prójimo en su pobreza y sustitutiva de su muerte, puede Dios ser reconocido como Dios en el mundo; la pobreza y la sustitución son la revelación de Dios [93].

2. Kénosis histórica de Jesús y ¿kénosis intratrinitaria del Hijo?

Balthasar ha intentado fundar la kénosis histórica de Cristo en una kénosis intratrinitaria del Hijo. Si con este término quiere sugerir que el Hijo es relación procedente del Padre y ordenada a él, todo recepción y todo respuesta, y que la obediencia del Hijo encarnado corresponde a su filiación trinitaria prolongando ese trinitario «ser para el Padre» como un «ser para los hombres» en el mundo, y compartiendo su destino hasta el límite de bajar a los infiernos para superarlos, entonces hasta cierto punto debemos estar de acuerdo. Pero hablar sin más de una kénosis intratrinitaria en sentido estricto carece de fundamento bíblico y es una aplicación ilegítima del principio de reciprocidad entre la Trinidad inmanente y la Trinidad económica [94]. Dios revela y realiza en el mundo lo que es su vida trinitaria;

[93] «El problema del Hombre-Dios comporta por un lado la idea de la humillación que se inflige el Ser supremo, de un descenso del Creador al nivel de la creatura, es decir de una absorción en la pasividad, la más pasiva de la actividad más activa [...] Yo pienso que la humildad de Dios, hasta un cierto punto, permite pensar la relación con la trascendencia en términos distintos de la ingenuidad y del panteísmo; y que la idea de la sustitución, según una cierta modalidad, es indispensable a la comprensión de la subjetividad». E. LEVINAS, «Un Dieu Homme?», en *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre* (Paris 1991) 64-71. Cf. T. FREYER, «Emmanuel Levinas Vorstellung vom Gott-Menschen, eine Herausforderung für die Christologie?», en ThQ 1 (1999) 52-72.

[94] Cf. W. KASPER, *Teología e Iglesia* (Barcelona 1989) 304 nota 18.

pero la existencia encarnada del Hijo tiene elementos de novedad, libertad e historia que son consecuencia del pecado humano, y que no preexisten ni tienen su fundamento en la vida trinitaria. La negatividad no pertenece al ser de Dios, y en ese sentido el desgarro, *Riss* (Hegel), del mal, del dolor y de la muerte no pasan por él. Dios entra en el devenir, el dolor y la muerte, pero como expresión no de su ser en necesidad sino de su libertad en amor [95]. Sin embargo, frente a Rahner tiene razón Balthasar al subrayar las condiciones concretas de la historia humana y su repercusión sobre el Hijo encarnado. La encarnación ha sido «en semejanza de la carne de pecado». «Dios ha destruido al pecado por el pecado en la muerte» (Rom 8,3-6) [96].

3. Los tres polos de la existencia de Cristo y la soteriología resultante

La encarnación se ordena a la muerte por dos razones. Una, porque el hombre es naturalmente mortal y Dios acompaña a su creatura hasta el límite de su destino creatural; otra, porque en la muerte actúa victorioso el poder del pecado, anegando al hombre en la angustia y anticipando el miedo a toda la existencia. Por él hace el diablo esclavos suyos a todos los hombres (Heb 2,14-15). Al otorgar primacía a uno u otro de los tres polos: encarnación, acción pública o muerte-resurrección, se deciden las orientaciones de la soteriología.

— Unas acentúan la encarnación y cómo al estar Dios inserto en el mundo se ilumina el sentido de la existencia; cómo el hombre y el mundo, al compartir Dios su naturaleza y destino, están ya en principio salvados.

— Otras, en cambio, acentúan la muerte de Cristo y su función dramática venciendo a los poderes del mal y el pecado, perdonando

[95] E. Jüngel ha forjado una fórmula que incluye esa doble realidad: Dios *no es* devenir; su ser es consumado, completo y fiel; pero *está en* y comparte el devenir de los hombres, en *Gottes Sein ist im Werden* (Tübingen 1967). «Dios en y a pesar de su inmutabilidad puede verdaderamente devenir algo. Él mismo, no como signo de su indigencia, sino como culmen de su perfección que sería menor si él, además de su finitud, no pudiera ser menos de lo que él permanentemente es». K. RAHNER, *Para una teología de la encarnación,* 150 nota 3. Rahner forja la fórmula: «Dios deviene, sufre en lo otro, que es a su vez suyo». Por eso mantendrá un calcedonismo rígido y no aceptará la fórmula del «sufrimiento de Dios» en sentido estricto. Es el Hijo encarnado sólo el que sufre «en su humanidad», no Dios en cuanto tal.

[96] Por ello Balthasar subraya que la carne de Cristo sólo es *elocuente* en cuanto *carne paciente* y que Cristo sólo nos re-forma y re-para de nuestra condición de pecadores por su de-formación en la cruz. La salvación del hombre supone la superación objetiva del pecado, que se realiza pasando bajo sus efectos y venciéndolos.

a los pecadores, discerniendo la voluntad mala y convirtiéndose en crisis o juicio para el hombre (Col 2,13-15).

— Una tercera línea soteriológica parte de la resurrección y pone el acento en la victoria y vida nueva que ella significa, junto con el don del Espíritu a los hombres que se sigue de ella.

4. Motivo, fin y consecuencias de la encarnación redentora y kenótica

Después de exponer el *hecho,* la *posibilidad* y el *sentido* de la encarnación, nos queda explicitar el *motivo,* el *fin* y las *consecuencias.* Nada hay fuera de Dios que pueda motivar sus decisiones con necesidad. El único motivo de la encarnación es el amor de Dios. *El Hijo se ha encarnado porque Dios es Amor; y sabemos que Dios es Amor porque su Hijo se ha encarnado.* El fin que Dios se propone en la encarnación es que el hombre y el mundo compartan su vida eterna (Jn 3,14-21; 6,51). Esa finalidad se concreta en dos formas: restaurando lo que por el pecado había sido alterado, secuestrado de su fin y por ello desordenado en sí mismo, a la vez que recapitulando en él toda la creación, ya que el Hijo ha sido predestinado para ser el centro realizador del mundo. El mundo es pensado por Dios con él como centro y culminación. Para cumplir esa función tiene que restaurar previamente lo quebrado y ordenar lo desordenado. Balthasar ha expuesto la convergencia de estas dos razones de la encarnación partiendo de un texto de San Buenaventura: «No forzó al Hijo de Dios a hacerse hombre nuestra maldad sino el amor sobrenatural misericordioso de Dios». «No está Cristo en última instancia ordenado a nosotros, sino nosotros en última instancia a él; la cabeza no existe por los miembros sino los miembros por la cabeza» [97].

Las consecuencias de la encarnación del Hijo son de doble filo: es gracia y es juicio. Por su propia naturaleza es oferta de la vida a un hombre libre; ahora bien, la libertad del hombre está siempre situada y afectada. Viviendo referida a la verdad nueva e imprevisible siempre, cuando ésta aparece, va hacia ella y se entrega a ella para ser iluminada y salvada por ella. Pero puede estar también capturada por el mal, las tinieblas, y entonces no querer acceder a la luz para que sus obras malas no sean desenmascaradas. La verdad de Cristo

[97] «Por más que el Logos aparezca como el "redentor" del pecado del mundo, su encarnación no queda condicionada en última instancia por este motivo sino por el libre y generoso amor de Dios que supera todo lo mundano». H. U. VON BALTHASAR, *Teológica* 2, 165; 225-226. Cf. A. GERKEN, *Theologie des Wortes. Das Verhältnis von Schöpfung und Inkarnation bei Bonaventura* (Düsseldorf 1963).

entonces descubre y amenaza su mentira. Con ello tenemos la paradoja de que el amor pueda convertirse en principio de condenación. *La misión del Hijo es la consecuencia del amor del Padre; por ello revelación y ofrecimiento de ese amor al hombre para divinizarlo. El objetivo próximo de ese envío del Hijo es revelar el amor que es Dios; el objetivo concomitante como condición previa para esa salvación plena es la redención de sus pecados* [98]. En el encuentro con Jesús se manifiesta la identidad de los hombres: quienes aman la verdad vienen a la luz, y quienes no la aman, o no aceptan orientar la vida por sus exigencias, ésos no vienen a Jesús y al verse identificados por él como «tinieblas» intentan anularlo (Jn 3,19-21). Ese no creer en Jesús es ya la condenación, porque salvación sólo es posible compartiendo la filiación de Jesús. La soledad interna y la última agonía de Jesús derivaron de esta comprobación: que, siendo él luz y amor para los hombres, terminaría convirtiéndose en motivo de condenación para ellos. Por eso dirá Balthasar que el infierno sólo existe desde que, abierta la vida de Dios por él (eso es el cielo), los hombres prefirieron la lejanía y el propio vacío (eso es el infierno). Cristo descendió a los infiernos: para anunciar su evangelio a los que le habían precedido; para ejercitar su soberanía sobre el abismo y la muerte; para trasladar a Adán con toda la humanidad anterior a su Reino; para compartir la soledad y el dolor de los separados de Dios; para superar y «destruir» con su amor ese pecado; para «agotar» y así anular «el infierno» [99].

VI. LA DIVINIDAD

1. Desde la filiación a la divinidad

La comprensión eclesial de Cristo ha avanzado desde la confesión de su filiación a la confesión de su divinidad [100]. Se trata de un

[98] Cf. C. K. BARRET, *The Gospel according to St John* (London 1967) 170; 180. El mejor panorama sobre los fines y frutos de la encarnación sigue siendo PETAVIO, o.c., V/II, c.V-X, 286-329.

[99] Cf. H. U. VON BALTHASAR, «El Misterio Pascual. IV. La ida al Reino de los muertos», en MS III/2, 237-265; *Com* RCI 1 (1981): número monográfico *Descendió a los infiernos;* K. KREMER-M. KEHL-P. PLANK, «Höllenabstieg», en LTK^3 5, 237-240.

[100] Cf. B. SESBOÜÉ, «La vérité de la filiation divine de Jésus», en *Jésus-Christ...,* 92-108; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, «Vivencia soteriológica, misterio trinitario y divinidad de Cristo», en *Aproximación,* 465-520; J. LOIS, «La confesión de fe en la divinidad de Cristo», en *Jesús de Nazaret-El Cristo liberador* (Ma-

proceso lento de descubrimiento, que va integrando la memoria del Jesús terrestre, la experiencia del Resucitado, la comprobación de su acción en la Iglesia, su espera como Hijo del hombre para consumar la historia. Es resultado de un proceso de interiorización de la fe bajo la acción del Espíritu Santo y la guía de los apóstoles, realizado dentro de la Iglesia. Afirmar que la confesión de la fe en la divinidad de Jesús nace de la experiencia, reflexión y acción de una Iglesia que recuerda a Jesús en su historia, lo mira como enviado por Dios y lo espera como Juez y Kyrios, no significa negar su carácter de revelación de Dios sino *discernir los caminos de la llegada de esa revelación a nuestra conciencia y su apropiación de ella.* La revelación divina no cae sobre la conciencia humana obturándola o frenando su desarrollo, sino alumbrándole intuiciones y llevándola a conclusiones que ella por sí sola no habría podido alcanzar. Esa suma de factores (memoria histórica, experiencia celebrativa, acción del Espíritu Santo, clarificación apostólica normativa, explicitación por parte de los *didaskaloi* en la primitiva Iglesia) hace necesaria la confesión de la divinidad de Cristo como suprema fórmula expresiva de todo lo que Jesús era [101].

2. Presencia y ausencia de los términos en boca de Jesús

Las huellas primeras de esa confesión explícita de la divinidad de Jesús las hallamos ya en el NT. Es evidente que no podemos esperar palabras de Jesús presentándose a sí mismo como Dios en los evangelios. Él era percibido como un hombre, enviado por Dios, que venía de Dios y a Dios volvía; su misión era anunciar el Reino del amor, del perdón y de la paz de parte de su Padre. Ante él vivió como Hijo y a él entregó su espíritu en la muerte. Cristo no hizo directamente teología sino antropología, y no propuso directamente una cristología sino una soteriología. Una y otra cosa, ante todo no con palabras, sino sobre todo con su persona y sus obras. Lo que sí hizo fue reclamar un conocimiento de Dios, una autoridad de juicio

drid 1995) 261-349; W. PANNENBERG, «La divinidad de Jesucristo», en TS II, 351-426; A. GESCHÉ, «La confession christologique "Jésus, Fils de Dieu". Étude de théologie spéculative», en A. DONDEYNE y otros, *Jésus Christ-Fils de Dieu* (Bruxelles 1981) 173-216; CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Declaración sobre el misterio de la Trinidad y encarnación ante ciertos errores,* en AAS 64 (1972) 237-241. Edición con comentarios de J. RATZINGER y otros teólogos: *El Misterio del Hijo de Dios* (Madrid 1991).

[101] Cf. A. GESCHÉ, «Le lieu de la confession "Jésus, Fils de Dieu"», en o.c., 183-185.

y una exigencia sobre los hombres, que para sus oyentes eran equivalentes a la autoridad, exigencia y juicio de Dios. Esa equivalencia dinámica y salvífica, que se esconde en el comportamiento de Jesús arrogándose ser Revelador, Legislador y Juez como Dios, fue lo que llevó a unos a su reconocimiento como Mesías, en la forma de Hijo único de Dios y, como consecuencia, a hacerse cristianos, mientras que a otros los llevó a rechazarle como blasfemo, ya que no pudieron reconocer como auténtico un mesianismo con tales pretensiones divinas. Ya hemos expuesto los dos textos auténticos del Jesús terrestre: la parábola de los viñadores homicidas (Mc 12,6-8) y el grito de júbilo o acción de gracias (Mt 11,25-27), que son afirmación transparente de una autoridad, relación y misión que le equiparan con Dios [102], y a partir de los cuales la Iglesia confesó su divinidad.

3. Textos del NT que nombran a Jesús Dios

El NT llama explícitamente «Dios» a Jesús en tres textos, que todos los exegetas admiten, a la vez que en otra serie de ellos en los que la divinidad está implícitamente afirmada o presupuesta (Jn 8,24; 8,28.58; 10,30; 13,19; 14,9) [103]. Los tres indubitables son:

— Jn 1,1: *«En el comienzo era el Verbo, y el Verbo estaba en Dios y el Verbo era Dios».*

— Jn 20,28: *«Respondió Tomás y dijo* [cuando se le apareció el Resucitado la tarde de pascua]: *"Señor mío y Dios mío"».*

— Heb 1,8-9. El autor pone en boca de Dios, dirigidas a su Hijo Jesús, las palabras del salmo 54,6-7:

> «Tu trono, oh Dios, subsistirá por los siglos, cetro de equidad es el cetro de tu reino. [...] Amaste la justicia y odiaste la impiedad, por eso, oh Dios, te ungió tu Dios con el óleo de exaltación sobre tus compañeros».

[102] Cf X. LEON-DUFOUR, «La parabole des vignerons homicides», en *Études d'Évangile* (Paris 1965) 308-330, M HUBANT, *La parabole des vignerons homicides* (Paris 1976), P BENOÎT, «La divinité de Jésus», en *Lumière et Vie* 9 (1953), F DREYFUS, *Jésus savait-il qu'il était Dieu?* (Paris 1984) El judaísmo, que ha rechazado a Jesús desde el comienzo, lo ha hecho fundándose en dos razones: *a)* Es un embaucador del pueblo, un mago; *b)* Es un blasfemo y se ha puesto en lugar de Dios. Cf E BAMMEL, *Judaica et Paulina Kleine Schriften,* II (Tubingen 1997) 3-108, esp. 3-14 (Jesús el mago), J. T PAWLIKOWSKI, *Christ in the Light of the Christian-Jewish Dialogue* (New York 1982).

[103] Cf O. CULLMANN, «Jesús llamado Dios», en *Cristología del NT,* 391-400; R. E BROWN, «Does the NT call Jesus God?», en *Jesus God and Man* (Milwaukee 1967) 1-38

Junto a éstos hay otros que contienen la misma afirmación pero problemas de variantes textuales en unos casos y de interpretación en otros, los tornan dudosos. Son los siguientes:

— Jn 1,18 (¿Dios unigénito o Hijo unigénito?).

— 1 Jn 5,20: «Sabemos que el Hijo de Dios vino y nos dio inteligencia para que conozcamos al que es verdadero y nosotros estamos en el verdadero, en su Hijo Jesucristo. Él es el verdadero Dios y la vida eterna». Frente a los autores que refieren la expresión «verdadero Dios» o bien al contenido de la carta o al Padre, Schnackenburg, Cullmann y otros consideran que el texto sólo tiene sentido si el antecedente inmediato es Jesucristo.

— Rom 9,5: «De los cuales [es] el Cristo según la carne el que es sobre todas las cosas Dios bendito por los siglos amén». El sentido y traducción de la frase depende en este caso de la puntuación. Según puntuemos, resultan dos traducciones distintas. Si ponemos coma después de *katà sárka,* decimos: «Cristo es Dios bendito por los siglos». Si, por el contrario, ponemos punto, concluida la afirmación sobre la procedencia del Mesías de los judíos según la carne, lo siguiente es una alabanza a Dios, que cierra todo lo anterior: «El Dios que está sobre todas las cosas sea bendito por los siglos».

— En otros textos (Col 2,2; 2 Tim 1,10; Tit 2,13; 2 Pe 1,1) hay variantes textuales y los términos *Theós y sôtér* pueden ser propios de Cristo o afirmaciones separadas, una referida a Dios y otra a Cristo [104].

4. Sentido del término θεός aplicado a Jesús

La pregunta de fondo va más allá de las afirmaciones literales por el uso de la palabra *Theós.* Para Cullmann hay afirmaciones equivalentes por el uso de otros términos: por ejemplo cuando se dice que Jesucristo existía en forma de Dios («ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων» [Flp 2,6]) o que era «imagen de Dios» (Col 1,15) [105]. Más aún, si ya se había atraído hacia Cristo títulos estrictamente divinos como *Kyrios,* ¿por qué no atraer y aplicarle también el título de *Theós*? [106]. La aplicación a Cristo de todos esos títulos y el reconoci-

[104] Cf. R BROWN, ibid., 10-22 (Textos en los que la aplicación del término «Dios» a Jesús es dudosa), 23-28 (Textos en los que es clara)

[105] Cf. O CULLMANN, o c., 397

[106] «La atribución a Jesús del nombre Kyrios tiene incluso como consecuencia que todos los títulos dados a Dios —con la excepción del nombre de Padre— en adelante podían serle conferidos a Cristo». O. CULLMANN, ibid , 311. Cf. R BROWN, o c , 29

miento de cómo él nos otorga la Revelación y Salvación que Dios es para los hombres, han hecho posible y necesaria la confesión de la divinidad de Jesús. Aquí lo determinante es el peso soteriológico de Cristo y su acción en la historia. Las cuestiones metafísicas todavía no están planteadas y, por ello, no están resueltas. Ésa será la tarea de los concilios y de la teología posteriores.

> «La forma en que el NT emplea los títulos *Kyrios, Logos* e *Hijo de Dios* muestra que, partiendo de la cristología implicada en ellos, a Jesús se le puede llamar Dios. Cada uno de estos títulos permite llamar a Jesús Dios: Jesús es Dios como soberano presente que desde su glorificación rige la Iglesia, el universo y la vida entera de cada individuo *(Kyrios)*. Es Dios como revelador eterno que se comunica a sí mismo desde el principio *(Logos)*. Es Dios, en fin, como aquel cuya voluntad y acción son perfectamente congruentes con la del Padre, del que proviene y al que vuelve *(Hijo de Dios)*. Incluso la idea del Hijo del hombre nos ha conducido a la divinidad de Jesús, pues en ella Jesús se presenta como única y verdadera imagen de Dios. Por eso a la pregunta de si el NT enseña la divinidad de Cristo hemos de responder en principio afirmativamente» [107].

Cristo se le ha manifestado a la Iglesia como quien está del lado de Dios, con autoridad y acreditación de Dios de manera decisiva en la resurrección a partir de la cual le invocará como Kyrios. Ya en su vida pública lo habían visto dirigiéndose a Dios y viviendo como Hijo. En el horizonte del fin aparecerá como Hijo del hombre. En el principio era el Logos, la expresión eterna en la que el Padre se reflejaba y en el que espejaba todo lo real creable y por eso lo creaba todo en él. Al final de ese proceso, la confesión de la divinidad de Jesús se extiende a todas las fases de su vida terrestre, en su perduración en la Iglesia, en la preexistencia con el Padre y en su acción futura. Y yendo más allá de fases y funciones, la confesión recaerá sobre la persona: Él es el Hijo de Dios, Dios con el Padre, Dios de Dios.

Esta confesión nace, ante todo, como alabanza agradecida en contexto litúrgico y en forma de himno. Dentro de la segunda mitad del siglo I. Plinio el Joven, describiendo la vida de la comunidad en Bitinia, dice de los cristianos: *«Carmenque Christo quasi deo dicere»* [108]. Es la llamada «poesía asiánica», de la que forman parte el

[107] O. CULLMANN, o.c., 391.

[108] Plinio (61-120) escribe al emperador Trajano (98-117) para preguntarle cómo debe actuar con los cristianos, quienes se niegan a dar culto a la imagen del emperador con ofrendas de incienso y vino y declaran sobre sí mismos: «que solían reunirse un día fijo antes de amanecer, alternándose en alabanza a Cristo como a Dios, y se comprometían con juramento a no cometer delitos, ni hurtos, ni robos, ni adulterios, ni infidelidad, ni malversar los bienes confiados». *Ep* X, 96. Cf. A. N.

Prólogo de San Juan y los himnos de la comunidad joánica, de Efesios, Filipenses y Colosenses. En los comienzos del siglo II San Ignacio llama explícitamente Dios a Cristo: «Nuestro Dios, Jesús el Mesías, fue llevado por María en su seno, conforme a la dispensación de Dios» [109]. «Dios manifestado humanamente para una novedad de vida eterna» [110]. La carta *a los de Esmirna* se abre con estas palabras: «Yo glorifico a Jesucristo, el Dios que hasta tal punto os ha hecho sabios» [111]. Y como quien enuncia una ley de vida y un credo de fe, la *2 Clemente* escribe: «Hermanos, así debemos sentir sobre Jesucristo como de Dios que es, como juez de vivos y muertos, y tampoco debemos tener bajos sentimientos acerca de nuestra salvación» [112].

5. Del NT a Nicea: comprensión funcional o metafísica de la filiación y divinidad de Jesús

Pese a la aparente claridad de los textos bíblicos se necesitarán más de dos siglos para precisar su sentido. Cullmann, todavía hoy, hace una interpretación funcionalista radical: «Jesucristo no es otro que Dios mismo en cuanto que se revela» [113]. No hay diferencia entre ellos. O mejor: Cristo es la faz humana, el lugar, la palabra en que Dios se deja conocer y da a conocer a los hombres. Una vez que la revelación esté consumada y el Reino entregado al Padre, Jesucristo deja de ser, porque entonces ya Dios se da directamente a los hombres, lo es todo en todos (1 Cor 15,28). Es una comprensión actualista o modalista de las relaciones entre Dios y Cristo representada en el siglo IV por Fotino y Marcelo de Ancira y contra los que se formula el artículo del Credo: «Su reino no tendrá fin» [114]. Otra comprensión sitúa a Cristo en la línea profética subordinacionista: Cristo es el

SHERWIN-WHITE, *The Letters of Pliny. A historical and social commentary* (Oxford 1966) 691-712; 772-787.

[109] *Eph.* 18,2 (BAC p.457).

[110] *Eph.* 19,3 (BAC p.458).

[111] *Smyr.* I, 1 (BAC p.488-489 [Credo antignóstico]).

[112] *2 Clem.* I, 1 (BAC p.355).

[113] O. CULLMANN, o.c., 391. «La distinción entre el Padre y el Hijo tiene un sentido sólo durante el tiempo de la revelación, que comienza con la creación del mundo y dura hasta el fin. Hablar del Logos, es decir de la Palabra por la cual Dios se revela, carece de objeto allí donde no hay revelación». Ibid., 414. Luego para Cullmann ¿no hay una trinidad inmanente, fundamento de la revelación, anterior a ella e independiente de ella? El Hijo y el Espíritu ¿son los modos en que el Dios eterno se manifiesta en el tiempo, y del que consiguientemente no sabemos nada porque lo manifestado en el tiempo no tiene correspondencia real en Dios?

[114] Símbolo del Concilio de Constantinopla (DS 150).

lugarteniente, representante, vicario de Dios, quien posee toda su autoridad para hacer como el y darle a conocer Por eso puede y debe ser llamado Dios, porque es como Dios para nosotros Dios se ha autodepuesto en él, para que encontremos en uno de nosotros lo que él es y quiere darnos a nosotros Él es el Mediador de la creación primero, de la redencion después, y finalmente de la consumacion del mundo

Éstas son las dos interpretaciones de la relación entre Cristo y Dios con las que se abre el siglo IV y que son las mismas con que nos encontramos en el siglo XX

— Cristo es el modo humano de dársenos Dios, dejando de existir cuando concluya la historia salvífica (modalismo)

— Cristo es uno de los humanos a quien Dios ha santificado, con quien se ha identificado y elegido para ser su revelador y representante en el mundo (adopcionismo) [115]

Con la pregunta de cuál es la relación de Cristo con Dios, se hace inevitable la pregunta sobre cuál es la realidad personal de Cristo Relación con nosotros y realidad personal suya se implican El siglo IV fijará su realidad divina (Cristo es Dios), el siglo V, su realidad humana (Cristo es un hombre con una humanidad creada y asumida)

El Concilio de Nicea no especula cosmológica o metafísicamente sino que parte de la Regla de fe, que a su vez parte de Mt 28,19, que recoge la fórmula bautismal En el bautismo el hombre se entrega y ordena por igual al Padre, al Hijo y al Espíritu De ellos recibe el ser, la revelación y la santificación en diferencia pero en unidad El Concilio se limita a recoger el Símbolo preexistente en una Iglesia, probablemente Cesarea, y amplía aquellos artículos, afectados por la interpretación cristológica de Arrio [116] Las cuatro palabras de las que parten son el sujeto histórico individual (Jesús) y los tres títulos que le da el NT *Christós, Kyrios, Hyiòs toû Theoû* Explica la filiación como procedencia eterna del Padre, es decir de su esencia y no de su voluntad Por ello Cristo comparte la misma vida, conciencia y potestad que el Padre es Dios de Dios, es decir Dios como Dios La verdad de Dios es la verdad de Cristo y les es común la divinidad Es

[115] Ante las interpretaciones que Kant, Schleiermacher, Harnack y Kung dan a la divinidad de Cristo, se hace inevitable la pregunta ¿le comprenden como presencia-representacion y sustitucion de Dios por un hombre o es la presencia personal de Dios mismo? ¿Es Jesus realmente el Verbo encarnado? Cf los capitulos de W Kasper y A Grillmeier en H U VON BALTHASAR y otros, *Diskussion uber Hans Kung «Christ sein»* (Mainz 1976) 19-34, 60-82

[116] Cf las obras de E Boularand, B Sesboue, I Ortiz de Urbina citadas en la parte historica

Dios verdadero de Dios verdadero No es por tanto una creatura que Dios suscita como intermediaria entre su trascendencia y el mundo sino un real mediador El intermediario va de uno a otro en una sola dirección, el mediador puede ir en la doble dirección [117] Dios ha creado por medio de él, comunicando a las creaturas la plenitud de la vida divina expresada y reflejada en el Hijo En una fórmula que, no siendo bíblica, era iluminadora para los lectores de entonces, el Concilio afirma «El Hijo es consustancial con el Padre» (DS 125) Por nosotros y por nuestra salvación tomó carne y fue hombre, padeció y resucitó La preocupación del Concilio es primordialmente soteriológica, no cosmogónica ni metafísica.

6 La afirmación de Nicea, necesaria transposición del evangelio

La divinidad es entendida a partir de la filiación Jesús es verdadero Dios porque es Hijo de Dios por generación eterna y porque comparte la misma vida que él En la encarnación no es que llegue a ser Hijo, como si antes no lo fuera (sentido evolucionista), sino que el que es Hijo desde siempre se constituye Hijo humanamente a través de la historia La conclusión de Nicea está sacada del evangelio, que muestra siempre a Jesús como Hijo, desde el nacimiento a la resurrección La relación filial de Jesús con el Padre en los días de su vida mortal es el fundamento a partir del cual nosotros conocemos su filiación eterna, a la vez que su filiación eterna es el fundamento de su existencia filial en la historia Generación eterna y filiación temporal se implican Por ello el NT habla de tres nacimientos del Hijo, refiriendo el texto del salmo «Tu eres mi hijo, yo te he engendrado hoy» su nacimiento eterno del Padre, su nacimiento temporal de María, el nacimiento por el que su humanidad glorificada en la resurrección llega a la plenitud de la gloria que tenía antes de la encarnación y ahora ejerce como Sumo Sacerdote [118]

[117] Cf B SESBOUE, *Jesus Christ* 95

[118] Cf Sal 2,7, Hch 13 33, Rom 1,4, Heb 1,5, 5,5 La filiacion divina de Jesus, manifestada solemnemente en la resurreccion, es situada en el bautismo (Lc 3,22), en la visita de Jesus al templo (Lc 2,49) y en la anunciacion (Lc 1,32-35) Con las categorias de Sal 2,7, 2 Sam 7,14 y Sal 89,27, y en otro sentido de Gen 22,2, los evangelistas han expresado la relacion filial de Jesus al Padre, desde la misma concepcion Que esa relacion trasciende todas las formas humanas y es de otra naturaleza, se explicitara en otros textos del NT y bajo la accion del Espiritu en los concilios Cf P GRELOT, *Le mystere du Christ dans les psaumes* (Paris 1998) 41-43, ID , *Dieu le Pere de Jesus-Christ* (Paris 1994) 161-166, 185

El lenguaje del Concilio es el lenguaje de la Escritura, prolongado en el lenguaje de la filosofía. Ambos remiten a una experiencia primordial. La suprema forma de relación creativa que en nuestro mundo conocemos los humanos, es la relación padre-hijo. De esta naturaleza es la que existe entre Cristo y Dios. Pero aplicando las leyes de todo lenguaje teológico hay que trascender estas categorías. Jesús es hijo (afirmación); su relación con el Padre no es como la que tienen los hombres con sus progenitores (negación), pero lo que ellos son filialmente, él lo es a lo divino de manera infinitamente superior e insospechable para nosotros (eminencia). Por ello trascendemos todas las experiencias de filiación conocidas: la filiación divina de Jesús no es generación y filiación en sentido físico, jurídico o moral; no es por genitalidad, decisión legal o amistad. Por ello hablamos de una filiación metabiológica, metajurídica, metamoral. Para designar su trascendencia sobre nuestros órdenes humanos, decimos que la relación de Jesús con Dios es una *filiación metafísica* [119].

7. De la filiación de Jesús a la Trinidad. Monoteísmo de comunión

Las afirmaciones anteriores suponen una revolución en el concepto de Dios, tanto judío como profano. Pensar la cristología supone pensar el ser, y no sólo la existencia o acción de Dios. Hay cuatro modos fundamentales de pensarle: *Dios como ser estático* (modelo metafísico), *Dios como vida y dinamismo* (modelo procesual), *Dios como ser necesariamente histórico* (modelo hegeliano), *Dios como dinamismo relacional en sí mismo, que se expresa y comunica libremente en la historia* (modelo cristiano). La experiencia cristiana, explicitada teóricamente en el Símbolo de Nicea, presupone que Dios es vida y comunicación en sí con anterioridad al mundo y sin necesidad de él. Su existencia es relacional en la autodonación del Padre al Hijo y de ambos al Espíritu. El Padre al darnos al Hijo (encarnación)

[119] «Baste la constatación de que ningún autor del NT ha entendido la peculiar filiación de Jesús en otro sentido que el metafísico. Jesús es Hijo de Dios como aquel que según Flp 2,6 era de esencia divina y por ello igual a Dios y según Jn 1,1 era Dios. El interés recae así sobre la función de imagen de Dios, sea en sentido general como el revelador incomparable, sea especialmente como el mediador de la creación primera o de la creación escatológica». E. KÄSEMANN, *An die Römer* (Tübingen 1973) 8. «La designación del Hijo de Dios es introducida con toda solemnidad. Esto es por tanto el auténtico contenido del evangelio». «Jesús queda situado en el lugar de Dios, porque *su filiación, evidentemente presupuesta por todo el NT en sentido metafísico,* caracteriza la unicidad del revelador». Ibid., 3.

y al Espíritu (efusión) se da a sí mismo en ellos e integra al hombre en su vida trinitaria. En ellos Dios se da destino a sí mismo con la consiguiente experiencia de la temporalidad y finitud, a la vez que nos abre a nosotros la posibilidad de tener vida eterna y experiencia de una libertad no atenazada por los poderes del mal y del mundo. El Concilio de Nicea, al afirmar la divinidad, eternidad y consustancialidad de Jesucristo con Dios, explicita de manera inicial la comprensión trinitaria que luego, refiriéndose al Espíritu Santo y con la misma lógica, completa el Concilio de Constantinopla (381).

La realidad trinitaria de Dios, la identidad divina de Jesús, y la salvación del hombre van conexas. Dios no es soledad sino comunicación interna (Trinidad); no es lejanía al mundo sino revelación y donación (encarnación). El hombre no está destinado a agotarse en la finitud sino a consumarse por la participación a Dios (Gracia) [120]. «La Trinidad expresa, por una parte, la condición de inteligibilidad de lo que el NT nos dice sobre Cristo y por otra permite resolver el enigma que ofrecería la idea de un Dios solitario y sin vida» [121].

VII. DIOS-HOMBRE

La lógica de la fe parte del análisis de la relación vivida de Jesús con el Padre, expresada en el término 'abba, hasta llegar a la afirmación de su filiación eterna y su consustancialidad con Dios. El final es reconocerle como el Hijo y, en cuanto tal, confesarle Dios verdadero. En cuanto encarnado aparece como el realizador de la salvación de los hombres y el que previvió en sí mismo la existencia nueva. El que existía en la forma de Dios se convierte mediante la asumpción de nuestra carne en el camino de venida de Dios a los hombres y en el camino de retorno de los hombres a Dios. El que era Hijo de Dios llega a ser hombre por el nacimiento de María y por la solidaridad de todos los miembros de la raza humana se convierte en hermano nuestro. Tal es el misterio de la benevolencia misericordiosa de Dios.

«Grande es el misterio de la piedad, que es Cristo. El cual [122]

[120] Trinidad, encarnación, gracia (redención-deificación) aparecen así como los tres misterios fundantes del cristianismo. Donde falte alguno de ellos, falta él. Cf. además de los tratados específicos sobre la Trinidad: Y. LABBÉ, *Essai sur le monothéisme trinitaire* (Paris 1987).

[121] H. BOUILLARD, *Logique de la foi* (Paris 1964) 29.

[122] Las afirmaciones están en masculino; se refieren a Cristo, de quien se habla, y no al *mystérion.* Éste es identificado con el acontecimiento y persona de Cristo en la medida en que él realiza el designio salvífico de Dios. Cf. Ef 3,3; 5,32; 6,19; Col 1,26; 2,2; 4,3.

— se ha manifestado en la carne,
— ha sido justificado por el Espíritu,
— ha sido mostrado a los angeles,
— ha sido predicado a las naciones,
— ha sido creído en el mundo,
— ha sido ensalzado en la gloria» (1 Tim 3,16)

«Es verdad y digno de ser aceptado por todos que Cristo Jesús vino al mundo para salvar a los pecadores» (1 Tim 1,15).

1. La palabra nueva: θεάνθρωπος. Deus et homo. Dios-hombre

El cristianismo es así «οἰκονομία τῆς ἐνανθρωπήσεος» = orden de la salvación humana como resultado de la encarnación divina [123] La vivencia gozosa de la novedad cristiana resulta de la convicción de que, en Jesucristo, Dios y el hombre, el *Lógos* y la *sárks,* se han unido para siempre [124] Aparece ahora una formación verbal nueva para designar esa unión en la diferencia, que no permite la mezcla a la vez que impide la separación Jesucristo es θεάνθρωπος, *Deus homo,* Dios-hombre El término aparece por primera vez en Orígenes, luego en Melitón de Sardes, después en Apolinar de Laodicea [125] Con él explica San Gregorio Nacianceno que se da una «síntesis» entre Dios y el hombre que no diluye su diferencia ni hace surgir una realidad intermedia entre Dios y el hombre —algo monstruoso para una comprensión judeo-cristiana de las relaciones entre el Creador y la creatura— Pero esa unión tampoco permite comprender a Jesús en la línea de los profetas o de los hombres divinos del mundo helenístico Es una novedad, donde uno y el mismo, el Logos que estaba junto a Dios, el eterno e impasible, ha estado en el seno de María, ha nacido, padecido y muerto como hombre El resultante de la unión es *unus,* un sujeto personal único, no un *unum* como si se diera composición entre Dios y Cristo [126].

[123] Cf ORIGENES, *Com in Ioh* II, 11,66

[124] «A partir del siglo II, especialmente para los Padres como Ireneo y Atanasio, el contenido exultante del mensaje cristiano de redencion consistia en que en Cristo Jesus estan inseparablemente unidos Dios y la carne, o el Logos y la sarks» A GRILLMEIER, «Der christologische Entdeckung des Humanums», en *Fragmente zur Christologie* (Freiburg 1997) 19

[125] Cf *Hom in Ez* 3,3 Otros textos en A GRILLMEIER, «Gottmensch Sprachfeld und theologiegeschichtliche Problemenfaltung», en *Fragmente* , 215-263

[126] «Proinde Christus Jesus Dei Filius est Deus et homo Deus ante omnia saecula, homo in nostro saeculo Deus quia Verbum, Deus enim erat Verbum (Jn 1,1)

Este sujeto único ha sido engendrado por María, y ella ha tenido respecto de él la misma colaboración biológica y volitiva que toda madre tiene respecto de su hijo Por eso María debe ser llamada θεοτόκος = Madre de Dios; de ella tomó su humanidad y a ella se parece el Hijo encarnado como el Hijo eterno se parece al Padre [127]. A Cristo le es ya tan esencial lo que recibe de María como lo que recibe de Dios. *La maternidad de María y la humanidad de Jesús constituyen una misma realidad, por eso equivocarse sobre la una es equivocarse sobre la otra* [128] Por la conformación generadora y educadora de su madre es consustancial con los hombres, lo mismo que es consustancial con el Padre por generación eterna Por ser única la persona, y pertenecer a ella todo lo que es suyo, se le debe adorar con una única adoración (cf. DS 259, 431) Ese sujeto único, que es el Verbo encarnado, será llamado en adelante Dios-hombre, y sus operaciones serán denominadas teándricas (divino-humanas) Ἄνθρωπος en griego, como *Mensch* en alemán y *homo* en latín, dicen la humanidad común a ambos sexos Por ello los Padres excluyen la fórmula *Deus-vir,* y por la misma razón excluirían la fórmula *Deus-femina* [129]. La expresión θεάνθρωπος se diferencia frente a otras tres similares:

— Cristo es θεὸς ἔνσαρκος, que utilizan los apolinaristas, afirmando que el Verbo asumió cuerpo solo, sin el alma racional correspondiente (monofisismo)

— θεοδόχος, que utilizan los nestorianos, afirmando que el hombre es receptor de la divinidad, resultando así dos sujetos al mismo tiempo, pero que puede entenderse en sentido ortodoxo en línea con Col 2,9: «En Cristo habita toda la plenitud de la divinidad corporalmente»

— Ἄνθρωπος ἔνθεος, propia de los paganos, que partiendo del principio platónico de que «Dios no se mezcla con los hombres» comprenden a Cristo como un hombre divinizado y no como a Dios encarnado [130]

homo autem, *quia in unitatem personae accesit Verbo anima rationalis et caro»* S AGUSTIN, *Ench* X, 35 Cf Carta 137 a Volusiano y 187 a Dardano, que resumen la cristologia agustiniana (BAC XI, 98-124, XIa, 530-564)

[127] Cf Concilio de Efeso (DS 251)

[128] «Humanitas Christi et maternitas Virginis adeo connexa sunt ut qui circa unum erraverit, oporteat etiam circa aliud errare» STO TOMAS, III *Sent* dis 4 q 2 a 3

[129] Otras variantes en A GRILLMEIER, *Cristo en la tradicion cristiana* (Salamanca 1997), en los indices *Deus-homo* y *Homo-Deus* (p 905-906)

[130] Para estas formulas cf B XIBERTA, *Enchiridion de Verbo Incarnato,* 781-782

La afirmación del Dios-hombre es el equivalente anticipador de la fórmula posterior: unidad de persona y dualidad de naturalezas.

> «Cristo por tanto, el Dios-hombre (θεός ἄνθρωπος) nacido de María, no es otro que Cristo, no es sino uno y el mismo; [como Dios] procede antes de los siglos del Padre; [como hombre] al final de los tiempos ha nacido de María» [131].

En San Gregorio de Nacianzo aparece aquella enumeración paralela de propiedades que encontramos por primera vez en San Ignacio de Antioquía:

> «Confesamos a Cristo único, como Dios-hombre, el que asume al mismo tiempo que el asumido, el intemporal al mismo tiempo que aquel que se ha mezclado con el tiempo, aquel que sólo procede del Padre y ahora es de una madre. *Dos naturalezas que convergen en un solo* Cristo» [132].

2. La encarnación, hecho particular o mito universal

Todo lo anterior son afirmaciones de un hecho particular, resultante de una iniciativa y libertad divinas. Al afirmar que el «Logos se hizo carne» no estamos haciendo una afirmación primariamente metafísica y por ello universal. No decimos que todos los hombres son una manifestación de Dios o que Dios y el hombre tienen una congénita ordenación, que los hace fraternos metafísicamente, equiparables y equipolentes, de forma que en Cristo se desveló lo que en el fondo todos los hombres incoativamente ya somos. La afirmación del Verbo encarnado acerca Dios al hombre hasta el límite absoluto de la unión sin confusión y de la solidaridad sin dependencia. Cristo, Verbo encarnado, es una «metáfora» viva o una «parábola» en acto del Dios cristiano, en el más estricto sentido etimológico: Cristo «trae» (φέρειν = porta) a Dios desde su divinidad, transfiriéndolo (μετὰ) de su mundo al nuestro; Cristo lo «arroja» (βάλλειν) al lado de acá (παρὰ), nos lo acerca y así nos hace comprensible al que, por lejano y trascendente, nos es incomprensible [133]. La encarnación no

[131] PSEUDO-ATANASIO, *Or. contra Ar.* (PG 26,2-524C).

[132] S. GREGORIO DE NACIANZO, *De vita sua* 607-651, cit. en A. GRILLMEIER, *Fragmente...*, 218; S. IGNACIO, *Eph.* VII, 2 (BAC p.451-452).

[133] E. Jüngel, E. Schweitzer, E. Schillebeeckx («Jesús parábola de Dios y paradigma de humanidad») han utilizado esta terminología para explicar las acciones concretas de Jesús como metáforas vividas y las enseñanzas en parábolas como extensión de su persona, que resulta ser la metáfora y parábola primordial de Dios. Así

es un *mito* universal sino un hecho particular, único e irrepetible. No estamos por tanto hablando de lo que un cierto idealismo ha llamado θεαντρωπία, o nuestra deihumanidad esencial [134]. La encarnación revela la querencia de Dios por el hombre y su esencial connivencia con el hombre. Por ello podemos decir, después de conocer la existencia del Logos encarnado en Cristo, que Dios no necesita encarnarse, pero que la encarnación realiza lo que es la verdad de su ser: comunicación, don, relación. Por eso una vez que Dios ya tiene historia y es hombre, se ha hablado de la conveniencia e incluso de la necesidad de la encarnación *(rationes necessariae)*. Sin embargo, lo que en un sentido Spinoza y en otro Kant dicen del Hijo de Dios como paradigma de la perfección moral y Hegel del Espíritu llegando a sí mismo por un proceso histórico, son transposiciones especulativas (morales o metafísicas), quizá posibles de la revelación cristiana, pero no son ni el contenido positivo ni la fundamentación necesaria de la fe cristiana.

3. El Dios encarnado, garantía de la verdad concreta de Dios y del hombre

La encarnación es un hecho, no un mito. Su anticipo como anhelo en la conciencia humana no funda su realidad pero nos prepara para su acogimiento. En su particularidad encuentran los hombres lo que desde siempre habían soñado: ser como Dios, que Dios fuera como los hombres, que Dios y el hombre no fueran antagonistas sino fraternos, como un hombre lo es para su amigo [135]. Eso es lo que como gesta de amor para su creatura inicia la revelación de Dios en el AT y consuma Jesús en el NT. La fe cristiana se prolonga en un *saber* que muestra la lógica profunda del Dios hecho hombre para hacernos a nosotros dioses, por participación a la vida de Jesús, el

explicado el sentido de estos términos, nada tienen que ver con el que les da en sus libros J. HICK (ed.), *The Myth of God Incarnate* (London 1977); ID., *The Metaphor of God Incarnate* (London 1993).

[134] Ya en la Patrística se hablaba de una realidad intermedia entre Dios y el hombre, semejante a la «sofiología» de ciertos autores ortodoxos designándola con esta palabra. Se condena con excomunión el hablar de manera abstracta de la *theantrôpía.* Sólo es legítimo refiriéndola a Cristo: «Si alguno habla de θεαντρωπία (divinidad-humanidad) y no por el contrario de manera concreta de Dios y del hombre, sea anatema». QUINTIAN., *Epis. Parr.* 13 (ACO III, 17).

[135] La Biblia no niega el anhelo de Adán: ser como Dios (fin esencial del hombre), sino los medios que utiliza para alcanzarlo: el rapto (gesto de Adán descrito por Gén 1), proponiendo la obediencia de Cristo, descrita en los evangelios y en Flp 2,6-11.

Hijo, y bajo la acción del Santo Espíritu. Sin embargo la fe y la caridad prevalecen sobre el saber [136], viendo en la *«gnosis* de falso nombre» su mayor enemigo, ya que ésta quiere apoderarse de la realidad divina y, superando la fe, fundar la comunión con Dios en el saber o en la acción (teúrgia) [137]. Ni la razón trascendental, ni la ciencia positiva, ni la magia en sus formas primitivas o científicas pueden fundar a Dios, reclamar su comunicación al hombre, trasponer la finitud al Infinito, redimir. *El mito, la magia y la metafísica nada aborrecen más que la carne. El cristianismo, en cambio, se funda en estas realidades: la encarnación de Dios, la eucaristía de la Iglesia y la resurrección de nuestra carne.* El cristianismo es positividad, historia, persona; no mera idea, mito o ideología. El atenimiento a esa positividad es su salvaguarda perenne. El Dios encarnado ya es solidario del tiempo, tierra, pueblo y paisaje. La fe reclama la actitud encarnativa y la afirmación personalizadora para escapar a toda degradación. «Un Dios encarnado no corre el peligro de convertirse en una fórmula» [138]. La fe, la oración, la celebración comunitaria, la moral evangélica, la obediencia a la autoridad apostólica son la salvaguarda y real garantía de un cristianismo cristiano.

4. La encarnación como misterio

La encarnación es un misterio. Los concilios, tras afirmar la unión de Dios con el hombre, repiten constantemente que esto acontece de una manera inefable e incomprensible para nosotros.

> «La encarnación es un misterio propiamente dicho. 1. Porque Dios, que sustenta la naturaleza humana, sólo en la visión beatífica puede ser conocido en sí. 2. Porque el enunciado: "Dios se ha encarnado" o "Cristo es hombre y Dios" no nos es conocido sino por reve-

[136] Cf. Ef 3,19; 1 Cor 12-13; 1 Cor 8,11; Rom 14,13-23.

[137] El NT hace el elogio del conocimiento verdadero y denuncia la gnosis «pseudónima» (Flp 3,8; 1 Tim 6,20). Cf. H. M. FÉRET, *Connaissance biblique de Dieu* (Paris 1955); J. DUPONT, *La connaisance religieuse dans les épîtres de Saint Paul* (Louvain 1949); W. SCHMITHALS, «γινώσκω», «γνωσις», en DENT I, 746-756; R. BULTMANN, TWNT I, 688-719; X, 1024.

[138] «La más gloriosa de las invenciones divinas es haber imaginado un medio seguro e imperioso para salvarnos de lo vago y de lo abstracto, para convertir nuestra religión en concreta y viviente. Un Dios encarnado no corre el peligro de convertirse en una fórmula. Nuestras relaciones con él serán personales o no serán. Invisible como un recuerdo, pero más real que todas las creaturas visibles, este Dios encarnado constituye el centro de la devoción de Newman». H. BREMOND, *Newman* (Paris 1906) 241-242.

lación, no emerge del curso natural de las cosas ni puede ser demostrado partiendo de los principios de razón natural o de las verdades reveladas sobre la esencia divina y sus operaciones ad extra. Además porque la concordia entre la unidad de persona y la dualidad de naturalezas directamente no es evidente. La realidad de la unión hipostática puede ser esclarecida con términos y analogías tomadas de las creaturas; sin embargo, de modo imperfecto, de manera que tales términos y analogías contienen e inducen a error si se acentúa aquello en que son deficientes para expresar el orden divino» [139].

Se acoge en obediencia a la revelación de Cristo y bajo la luz del Espíritu. Antes de ellas no es pensable ni exigible; después no es demostrable como necesaria. La reflexión teológica muestra que no es contradictoria, ya que la encarnación prolonga hasta el máximo la creación como el otorgamiento que Dios hace a lo otro de su ser-razón-libertad-autonomía. Cristo es la expresión máxima de la libertad creante y de la libertad creada. Y precisamente porque es lo máximo se convierte en norma para entender todas las demás relaciones entre el Creador y la creatura. Él que es la expresión perfecta de lo que Dios da y de lo que el hombre recibe es así el canon de toda perfección y libertad, de toda relación del hombre con Dios. El «homo dominicus» [140] es así en su existencia en el mundo la medida de todo hombre, a la vez que por su Espíritu nos da la potencia para ser hombres nuevos conformes a él (Ef 2,15; 4,24).

[139] B. XIBERTA, *Tractatus de Verbo Incarnato,* II (Matriti 1954) 652.
[140] Cf. A. GRILLMEIER, «Κυριακός ἄνθρωπος. Eine Studie zu einer christologischen Bezeichmung der Väter», en *Fragmente zur Christologie,* 152-214.

CAPÍTULO VIII

LA CONSTITUCIÓN: EL HOMBRE JESÚS

BIBLIOGRAFÍA

1. Historia-origen: BROWN, R. E., *The virginal Conception and bodily Resurrection of Jesus* (London 1974); DAHL, N. A., *Jesus the Christ. The historical origin of christological Doctrine* (Minneapolis 1991); DUPONT, J. (ed.), *Jésus aux origines de la christologie* (Gembloux 1975); GNILKA, J., *Jesús de Nazaret. Mensaje e historia* (Barcelona 1993); GONZÁLEZ ECHEGARAY, J., *Jesús en Galilea. Aproximación desde la arqueología* (Estella 2000); KLAUSNER, J., *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas* (Barcelona 1989); MARGUERAT, D.-NORELLI, E.-POFFET, J. M. (ed.), *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme* (Genève 1998); MEIER, J. P., *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*. I. *Las raíces del problema y de la persona* (Estella 1998); II/1. *Juan y Jesús. El Reino de Dios* (Estella 1999); MÜLLER, G. L., *Was heisst «Geboren von der Jungfrau Maria»? Eine theologische Deutung* (Freiburg 1991); MUSSNER, F., *Jesus von Nazareth im Umfeld Israels und der Kirche* (Tübingen 1999); RISTOW, H.-MATTHIAE, K. (Hg.), *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus* (Berlin 1964); SANDERS, E. P., *La figura histórica de Jesús* (Estella 2000); STUHLMACHER, P., *Jesús de Nazaret-Cristo de la fe* (Salamanca 1996); THEISSEN, G.-MERZ, A., *El Jesús histórico. Manual* (Salamanca 1999); VERMES, G., *Jesús el judío* (Barcelona 1977); ID., *La religión de Jesús el judío* (Madrid 1996); WITHERINGTON, B., III, *The Christology of Jesus* (Minneapolis 1990).

2. Figura: BALTHASAR, H. U. VON, «Cristo, centro de la figura de revelación», en *Gloria*. 1. *La percepción de la figura* (Madrid 1985) 413-468; LOSER, W., «"Universale concretum" als Grundgesetz der oeconomia revelationis», en KERN, W.-POTTMEYER, H. J.-SECKLER, M., *Handbuch der Fundamentaltheologie. 2. Traktat Offenbarung* (Freiburg 1985) 108-121; NEUFELD, K. H., *Fundamentaltheologie* (Düsseldorf 1991); NIEMANN, F. J., *Jesus als Glaubensgrund in der Fundamentaltheologie der Neuzeit* (Innsbruck 1983); PIÉ I NINOT, S., «Jesucristo y el hombre: la credibilidad de Jesús de Nazaret», en *Tratado de Teología fundamental* (Salamanca 1996) 199-306; WERWICK, J., *Den Glauben verant worten. Eine Fundamentaltheologie* (Freiburg 2000).

3. Persona y conciencia: AUER, J., *Person* (Regensburg 1979); BALTHASAR, H. U. VON, «Misión y persona», en TD 3, 143-240; ID., «La conciencia de Cristo», en *Puntos centrales de la fe* (Madrid 1985) 131-144; BORDONI, M., «Il contributo della categoria teologia di persona», en *Lateranense* 58 (1992) 47-72; BUENO, E., «De la sustancia a la persona. Paradigma del encuentro de la filosofía y la teología», en *RET* 54 (1994) 251-290; CTI,

La conciencia que Jesús tenía de sí mismo y de su misión (1985), en *Documentos,* 377-392; GALOT, J., *La persona de Cristo. Ensayo ontológico* (Bilbao 1971); ID., *La conciencia de Jesús* (Bilbao 1972); GALTIER, P., *L'Unité du Christ. Être... Personne... Conscience* (Paris 1939); GRESHAKE, G., *Der dreieinige Gott* (Freiburg 1997) 74-216; GUARDINI, R., *Mundo y Persona* (Madrid 1963); GUTWENGER, E., *Bewusstsein und Wissen Christi* (Innsbruck 1960); HILBERATH, B. J., *Der Personbegriff der Trinitätslehre* (Innsbruck-Wien 1986); MILANO, A., *Persona in Teologia* (Napoli 1985); PARENTE, P., *L'Io di Cristo* (Brescia 1951); RAHNER, K., «Ponderaciones dogmáticas sobre el saber de Cristo y su conciencia en sí mismo», en ET V, 221-246; RATZINGER, J., «Sobre el concepto de persona en cristología», en *Palabra en la Iglesia* (Salamanca 1976) 165-180; RIEDLINGER, H., *Geschichtlichkeit und Vollendung des Wissens Christi* (Freiburg 1966); TAYLOR, V., *The person of Christ in New Testament Teaching* (London 1963) 155-307; TERNUS, J., «Das Seelen- und Bewusstseinsleben Jesu. Problemgeschichtlich-systematische Untersuchung», en A. GRILLMEIER-H. BACHT (Hg.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart,* III (Würzburg 1979) 81-237; XIBERTA, B. M., *El Yo de Jesucristo. Un conflicto entre dos cristologías* (Barcelona 1954).

4. Biografía personal: ZUBIRI, X., «Vida personal de Cristo», en *El problema teologal del hombre: cristianismo* (Madrid 1997) 285-313; 483.

Introducción

VERE DEUS ET VERE HOMO

El NT y la confesión de fe cristiana hablan de un único y mismo Señor Jesucristo, quien siendo Dios se hizo hombre y tomó figura de esclavo. Los concilios explicitan el destino y la naturaleza de Cristo afirmando que el Hijo eterno existió encarnado y tiene que ser reconocido perfecto en la humanidad y perfecto en la divinidad, manteniendo cada una de las dos naturalezas sus propiedades [1].

A lo largo de la historia moderna la cristología ha pensado a Cristo, partiendo del esquema calcedonense, con categorías abstractas y estáticas (persona, subsistencia, naturaleza, propiedades). El NT, en cambio, se refiere siempre a un sujeto en situación concreta: un hombre judío, con su destino determinado por una peculiar relación con Dios, a la vez que por la reacción de los hombres frente a él. El método no es ir de Calcedonia a la Biblia sino a la inversa: partir de la Biblia hasta llegar a Calcedonia, avanzar desde el relato histórico sobre Jesús y desde la experiencia vivida bajo la acción del Espíritu en la Iglesia para llegar a descubrir las estructuras que fundan su posibilidad. Esto significa, en concreto, que *para entender el vere homo hemos de partir no del concepto general de humanidad sino de la concreta humanidad de Jesús.* Todo lo que digamos sobre la unión hipostática tiene que tener su entronque en la historia vivida de Jesús. Descubriremos su persona viendo cómo él actúa en cuanto sujeto en libertad, con decisión y responsabilidad. Lo que se diga sobre las dos naturalezas tiene que emerger de la explicitación de su humanidad diaria, realizada en relación con Dios y en relación con los hombres. En el capítulo anterior hemos expuesto la verdadera divinidad de Jesús, partiendo de su relación con Dios, de su conciencia de filiación, de su equivalencia dinámica con el Padre. En este capítulo exponemos su verdadera humanidad, la historia vivida por Jesús en el mundo y su relación con el medio humano, social, político y religioso del judaísmo en que nace y crece.

Proponemos cuatro accesos para comprender esa humanidad, comenzando por su *origen* (ἀρχή). Para comprender las cosas hay que conocer su nacimiento y verlas desarrollarse. «Conocemos mejor las cosas cuando conocemos su génesis e investigar es buscar de dónde procede el comienzo del movimiento» [2]. Una vez que hemos afirma-

[1] Cf. Flp 2,6-11; Jn 1,14; DS 125 (Nicea); DS 150 (Constantinopla); DS 290-295 *(Tomus ad Flavianum);* DS 301 (Calcedonia).

[2] Aristóteles, *Política* I, 2,1252a,24; *Metafísica* 984a,26-27.

do la procedencia eterna de Cristo respecto del Padre en la eternidad, tenemos que conocer ahora su surgimiento en el mundo. San Juan ha jugado con esta dualidad: para saber «de dónde viene Jesús», hay que conocer a Dios y no sólo saber dónde está Nazaret. Podemos conocer sus parientes y la aldea de su nacimiento pero esto todavía no nos da a conocer su último origen [3]. Sin embargo, estas realidades concretas (lugar, pueblo, historia, cultura, madre, acción divina en su surgimiento) nos dicen el contenido concreto de su real humanidad. Luego analizamos su *figura,* preguntándonos por el tipo humano que realizó, por el comportamiento público que tuvo y por las semejanzas con otras figuras paradigmáticas de humanidad. Entendemos comparando. En tercer lugar accedemos a su *persona* con tres formulaciones clásicas en cristología: su constitución metafísica, psicológica y moral (ser, conciencia, libertad). Finalmente preguntamos por la peculiaridad de su *vida personal y biográfica.*

A) *EL ORIGEN*

I. ESTADOS Y ESTADIOS EN EL ITINERARIO DE CRISTO

Los textos que nos hablan simultáneamente de la preexistencia eterna y de la filiación temporal, de su divinidad (forma de Dios) y de su humanidad (forma de esclavo), pertenecen a las fases primeras del NT [4]. La filiación de Cristo respecto del Padre, su envío al mundo y el nacimiento de una mujer bajo un régimen legal judío, van unidos en los textos paulinos.

> «Al llegar la plenitud de los tiempos, Dios envió a su *Hijo* nacido de mujer, sometido bajo la ley, para redimir a los que estaban bajo la ley, a fin de que recibiéramos la filiación. Y por ser hijos envió el *Espíritu* de su Hijo a nuestros corazones que grita: "abba Padre"» (Gál 4,4-6).

Este texto nos obliga a pensar la realidad personal de Cristo distinguiendo sus estados o formas sucesivas de existencia, y consiguientemente a una comprensión dinámica y «económica», contando con su historia, viendo su esencia como sucesión en integración

[3] Cf. Jn 6,42 (contraposición entre el origen humano —Jesús el hijo de José— y el origen divino —ha descendido del cielo—); 7,27.

[4] En este sentido la cristología paulina no es «tardía», pese a ser «alta» *(Hoheitschristologie),* sino la más primitiva. Cf. M. HENGEL, «Christologie und neutestamentliche Christologie», en *Neues Testament und Geschichte.* FS O. Cullmann (Zürich 1972) 43-67.

diferida y no sólo como realidad constituida de una vez para siempre [5]. El NT piensa desde el final en retroactividad [6]. Desde él habla del *status exaltationis* (glorificación-constitución como Señor), del *status exinanitionis* (kénosis, humillación, cruz, muerte), del *status aeternitatis* (preexistencia). Junto a este esquema que parte de la glorificación y, volviendo la mirada a la historia, llega a la preexistencia, hay otro que se centra en la historia de Jesús vista desde su origen en el Padre: ingreso en el mundo, tránsito por él, salida de él y su glorificación final como resultado de su humillación [7].

En 2 Cor 8,9 se dice que el que era rico se hizo pobre; en Jn 1,14 que el Logos se hizo carne; en Rom 1,3 que el que era Hijo de Dios nació de la estirpe de David; en Flp 2,6-11 que el que existía en la forma de Dios tomó la forma de esclavo y apareció como hombre entre los hombres. Tenemos por tanto un doble origen del mismo sujeto: *origen celeste* y *origen terrestre.* El primero lo refiere a Dios como Padre, a la forma divina de existencia, a la riqueza propia de Dios. El paso de una a otra es fruto de su generosidad (χάρις) y de la condescendencia del Padre, que remite a su plan previo de salvación (Gál 4,4; Rom 5,6). El envío del Hijo al mundo, para que naciera de mujer, tiene lugar en la *plenitud de los tiempos.* La encarnación es el *kairós,* el instante, en que dentro del flujo del tiempo se da la intersección del tiempo por la eternidad y en el que la acción divina lleva a cabo su propósito [8]. Esa plenitud no viene dada por la maduración intrahistórica del hombre, ni por la esperanza explícita de una revelación divina, ni porque la evolución biológica o cultural requirieran esa presencia de Dios como su fase necesaria, o porque la carencia de redención fuera sentida con especial intensidad. El envío del Hijo responde a un plan divino, preestablecido en libertad, al que sin embargo no le son ajenas las preparaciones intrahistóricas, como condición de posibilidad para reconocer y acoger la oferta divina. Hay por tanto una reciprocidad: porque el desarrollo de los hombres había llegado a un determinado punto, Dios envió a su Hijo. Pero no menos verdad es que la realidad del Hijo excede todas las preparaciones posibles. La

[5] La CTI ha recogido un término de la filosofía moderna *(Seinsgeschichte* = historia del ser) y lo ha aplicado a Cristo. Cf. «Cuestiones selectas de cristología», en *Documentos,* 223.

[6] La retroactividad de la fe pascual explica la singularidad de los evangelios como género literario, al describir a Jesús de Nazaret bajo los rasgos del Kyrios de la confesión, como ser humano y divino a la vez. Cf. A. DESCAMPS, *Jésus et l'Église. Études d'exégèse et théologie* (Leuven 1987) 283-399.

[7] STO. TOMÁS lo sigue en su ST III q.29-47.

[8] Cf. C. H. DODD, *La predicación apostólica y sus desarrollos* (Madrid 1974).

plenitud del tiempo no llevó consigo el envío del Hijo sino que el envío del Hijo constituyó la plenificación del tiempo [9].

La «forma de esclavo», la «carne», la «pobreza», la «filiación de David según la carne» son por consiguiente el segundo capítulo de una historia personal del Hijo. El hombre Jesús que conocemos por los evangelios tiene una existencia previa que prolonga, revela y enriquece con su existencia mundanal. Su encarnación fue percibida como una hendidura de la eternidad en el tiempo (esquema griego), o del mundo futuro anticipándose a éste (esquema bíblico).

II. GÁLATAS 4,4: NACIDO DE MUJER, CONSTITUIDO BAJO LA LEY

Gál 4,4-6 es el texto más significativo de todos, porque lleva consigo el mayor número de elementos teológicos a la vez que antropológicos. Ante todo la diferenciación clara de tres realidades coordenadas:

— El sujeto y centro de las afirmaciones es Dios: él envía su Hijo al mundo, naciendo de mujer, y su Espíritu a los corazones de los hombres.

— El «envío» designa en el primer caso (4,4) el nacimiento histórico del que con anterioridad era Hijo de Dios, no la llamada profética de Jesús y su envío a predicar el Reino, ni tampoco el envío del Resucitado en el Espíritu.

— En el segundo caso, el «envío» (4,6) designa el derramamiento del Espíritu en la Iglesia, en una especie de Pentecostés permanente [10].

El resultado de este envío del Hijo es su constitución como miembro de un pueblo, determinado por una historia de la promesa (bajo la ley). Todo esto no lo era Jesús antes sino que comienza a serlo desde este instante. San Pablo no explicita los contenidos precisos de la maternidad ni del nacimiento. Por él no hubiéramos conocido el nombre de quien engendró, llevó en su seno y dio a luz a Jesús. Pero Pablo en ese texto no intenta ofrecer la biografía de Jesús sino situarle en el plan de Dios, en relación con la ley y la promesa veterotestamentaria. Ésa es la grandeza de María en todos los textos del NT: su silencio y su servicio, después de consentir a la propuesta que Dios le hace. Por María se inserta el Hijo en el mundo, con todo

[9] «Non enim tempus fecit mitti Filium sed e contra missio Filii fecit tempus plenitudinis». M. LUTERO, WA 57,30,15.

[10] Cf. H. SCHLIER, *Der Brief an die Galater* (Göttingen 1962) 194-196; A. OEPKE, *Der Brief des Paulus an die Galater* (Berlin 1960) 95-97.

el realismo con el que los humanos llegamos a ser. *La verdad de la encarnación, y por consiguiente de la redención, va ligada a la verdad de María.* Si ella no es una mujer libre; si no otorga su cuerpo y alma para que nazca el Hijo de Dios, no hay encarnación ni hay redención. Por eso donde ella no es tomada absolutamente en serio como persona real, consintiendo a Dios y cooperando con él, no hay cristianismo pleno. Su «sí» consciente y cooperante con Dios es la condición para que él sea Emmanuel; y no lo quiere ser sin nosotros, presentes y anticipados en el consentimiento de María. *Frente a todo docetismo antiguo y moderno, el realismo de la encarnación está ligado al realismo de María su madre. Tocar, negar o no tomarla en serio es tocar, negar o no tomar en serio a Cristo.*

El texto no hace alusión ninguna a su madre como persona particular ni a la ausencia de padre; ni afirma ni niega la concepción virginal de Jesús, ya que el acento recae sobre su condición humana y su pertenencia al pueblo de la alianza. El interés del autor es soteriológico: mostrar que por este doble don, el envío del Hijo y del Espíritu, Dios ha relevado a los hombres de la esclavitud y, trasladándolos al Reino de su Hijo, los ha hecho partícipes de su filiación y libertad [11]. San Pablo establece el hecho de la inserción del Hijo en el mundo, pero no explicita el cómo del origen humano de Jesús. Frente a San Juan, San Pablo, Hebreos y Cartas deuteropaulinas que ofrecen una cristología del Hijo preexistente y, por tanto, pensada desde el arriba trinitario, los sinópticos comienzan su cristología mesiánica de Jesús desde abajo, haciéndonos asistir al nacimiento y aparición en lugar y tiempo concretos, mostrando sobre la marcha de la historia la conexión que va teniendo lugar entre Dios y Cristo, la unidad de su persona con él y la procedencia humana de la salvación.

III. MATEO-LUCAS: CONCEBIDO POR OBRA DEL ESPÍRITU SANTO DE MARÍA VIRGEN

Mateo y Lucas narran en textos independientes entre sí, con esquemas e intereses distintos (Mt 1-2; Lc 1-2), la concepción de Jesús de María virgen como resultado del poder del Espíritu Santo, sin colaboración de varón: «El ángel respondió a María: "El Espíritu Santo vendrá sobre ti y el poder del Altísimo como sombra te cubrirá; por ello lo que nacerá será llamado Santo, Hijo de Dios"» (Lc 1,35). El ángel le dijo: «José, hijo de David, no temas recibir a María tu mujer,

[11] Cf. H. MERKLEIN, «Zur Enstehung der urchristlichen Aussage vom präexistentem Sohn Gottes», en G. DAUTZENBERG y otros (Hg.), *Zur Geschichte des Urchristentums* (Freiburg 1979) 43.

pues lo engendrado en ella lo es por obra del Espíritu Santo» (Mt 1,20). Estas dos expresiones sinónimas, que remiten a la acción creadora y a la revelación de la gloria de Yahvé (Gén 1,2; Éx 40,34), son la clave de todo el relato de la concepción de Jesús: πνεῦμα ἅγιον = Espíritu Santo y δύναμις ὑψίστου = la potencia del Altísimo. Jesús aparece en el mundo surgiendo de una mujer virgen, como resultado de una intervención de Dios que, solicitando su colaboración a la realización del plan divino de salvación para los hombres, forja en ella por la acción creadora del Espíritu, como en una nueva creación, una humanidad para su Hijo. La novedad del hombre Jesús resulta de esa iniciativa creadora de Dios que, sin la colaboración de un hombre, le confiere una existencia humana.

La concepción virginal de Jesús está atestiguada sólo en Mateo y Lucas; procede de una fase posterior a Marcos y Q, y su género literario es distinto del resto de las perícopas evangélicas. Con estos relatos, elaborados a la luz de la resurrección y proyectando sobre el origen lo que habían descubierto al final, los evangelistas quieren responder a la pregunta por la identidad profunda de Jesús, fundándola en su origen: *el que había sido acreditado como Hijo en la resurrección, había nacido como el Mesías, el Hijo de David, y era el Hijo de Dios* [12]. Las genealogías establecen su conexión con Abrahán y David, padres del pueblo judío, con Adán y Dios, origen de la humanidad (Mt 1,1-17; Lc 3,23-38). Jesús nace como heredero de un pueblo y de toda la humanidad, para encabezarlos en una nueva historia. Ante una cuestión tan central como ésta tenemos que distinguir: el hecho histórico, el sentido teológico, la normatividad para nuestra fe y la inserción dentro de la lógica cristológica.

1. El hecho de la concepción virginal

El hecho está atestiguado por ambos evangelistas por separado: Lucas centrado en María (representante de la humanidad que respondiendo colabora al proyecto de Dios), Mateo centrado en José (representante de la historia judía en la que se inserta Jesús). Si difieren

[12] Cf. los comentarios a los relatos de la infancia en H. SCHÜRMANN, *Das Lukasevangelium,* I (Freiburg 1969) 18-145, esp. 58-64 y 132-133 con bibliografía completa, y J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium,* I (Freiburg 1988) 22-33 (excursus sobre el nacimiento virginal, con bibliografía en 32-33); O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Aproximación,* 487-490; R. E. BROWN, *The virginal Conception and the bodily Resurrection* (New York 1973); ID., *El nacimiento del Mesías* (Madrid 1986) 517-533; J. A. FITZMYER, *Catecismo cristológico. Respuestas del NT* (Madrid 1997) 31-38.

en aspectos concretos, coinciden en lo esencial: los protagonistas, María y José; el ángel del Señor como mensajero del designio de Dios e intérprete de la misión salvadora de Jesús, hijo de David; la concepción por obra del Espíritu Santo y el nacimiento antes de que vivieran en común en tiempo de Herodes en Belén de Judá; su instalación en Nazaret. Hay por lo menos doce puntos en los que Mt y Lc coinciden [13]. El relato en ambos casos tiene como misión primordial insertar a Jesús en la línea de David y legitimarle como mesías davídico, algo que también hace Pablo: «nacido de la estirpe de David según la carne» (Rom 1,3). Sin embargo, las aserciones trascienden lo que hubiera sido necesario para afirmar la filiación davídica. Lo que nace es Hijo de Dios (Lc 1,35) y además José recibe el encargo de darle un nombre que dice su relación con Dios —es «Emmanuel», «Dios con nosotros» (Mt 1,23)— y su función para los hombres —es Jesús, «Yahvé salva», pues él salvará a su pueblo de sus pecados (Mt 1,21)—. En ese contexto recibe la profecía de Is 7,14 todo su peso [14]. Otra cuestión es saber la procedencia de estos relatos, cómo surgen y cuáles son las fuentes de información respecto de algo que sólo los dos protagonistas podían conocer. ¿Remonta la noticia a una «íntima tradición familiar» (H. Schürmann), que se comunica en fecha tardía, o se infiere el hecho a partir del final (la resurrección), que reclama su equivalencia en el principio, siendo allí ya Jesús Hijo de Dios por la acción del Espíritu (Rom 1,4; Lc 1,25; Mt 1,20)?

2. El sentido

La afirmación cristiana presupone la verdad de los hechos narrados. Ahora bien, hecho y sentido son inseparables en la tradición bíblica. Para interpretarlos hay que situarlos en continuidad con los relatos veterotestamentarios del nacimiento de hombres providenciales (profetas, jueces, guías) llamados a cumplir una misión especial al servicio del pueblo. La continuidad no significa, sin embargo, la

[13] Cf. FITZMYER, ibid., 33-34; C. PERROT, «Les récits d'enfance», en *Jésus* (Paris 1999) 35-38.

[14] La cita de Is 7,14 es la primera de las llamadas «citas de reflexión» con las que Mateo ilumina a Jesús desde el AT y el AT desde Jesús. El sentido literal de Is 7,14 es ya difícilmente elucidable. La tradición eclesial ha visto en la mujer, la joven (παρθένος) de los LXX, a María la virgen. Lo esencial es la conexión entre «Dios con nosotros» (Is 7,14) abriendo el evangelio y cerrándolo: «Yo estaré con vosotros hasta la consumación del mundo» (Mt 28,20). Jesús es la unidad de la historia salvífica, la conexión entre el AT y la Iglesia. Cf. J. GNILKA, o.c., 20-22.

igualdad [15]. Lo mismo que la encarnación es consumación de la creación y de la alianza y, sin embargo, tiene una novedad absoluta, así el surgimiento virginal de Jesús es el fruto de una especial intervención de Dios, que prolonga hasta el límite su acción respecto de los protagonistas del AT, pero tiene una radical diferencia. Dejamos a los exegetas la cuestión de la estructura literaria de los relatos de la infancia y de las fuentes informativas respecto de la concepción virginal [16]. Comenzamos excluyendo interpretaciones falsas.

— *Puramente espiritualista,* que reclama la concepción virginal del Mesías desde una concepción negativa de la relación entre hombre y mujer. Aquí se parte de una comprensión depreciativa del sexo o del cuerpo, como si éstos fueran antidivinos, procedieran no por creación de Dios sino del diablo o fueran derivados de un pecado previo de los hombres. En el AT y judaísmo lo normal es el matrimonio, lo doloroso es la esterilidad, y la virginidad aparece sólo en formas límites de existencia, tales como la de algunos profetas.

— *Puramente metafórica,* que la reduce a una manera de decir la total presencia de Dios en Jesús y su trascendencia sobre toda posibilidad humana. El portador de la salvación no podría ser sólo hombre, y por ello sería descrito como fruto de la especial intervención de Dios. Se niega el hecho histórico y se reduce a sola idea *(theologoûmenon).*

— *Puramente biológica,* como si se tratase de una acción física de Dios o del Espíritu en el cuerpo de María, a la manera de los relatos paganos de unión de un dios con una mujer.

La primera interpretación es una expresión del eterno docetismo y gnosticismo que rechazan la creación, la materia y el cuerpo ale-

[15] Cf S MUÑOZ IGLESIAS, *Los evangelios de la infancia* I-IV (Madrid 1986-1990) No entramos en los problemas del género literario del relato, de los métodos derásicos y de los midrasín La cuestión de la «verdad» cristológica no se resuelve con cuestiones exegéticas aisladas, remite al problema hermenéutico de fondo ¿Quién interpreta el sentido real de un texto bíblico cuando varias interpretaciones serían filológicamente posibles?

[16] En la tercera fase de la tradición evangélica (Mateo y Lucas) se afirma indiscutiblemente En la segunda (vida de la Iglesia previa) debía haber ya esa convicción, ya que los dos evangelistas son tributarios de ella por caminos distintos ¿Cómo surge la noticia primera? Hay cuatro hipótesis 1) Información de José o María, «memorias de familia», que pasan a la Iglesia 2) Es resultado de una deducción teológica aplicado el título Hijo de Dios a Jesus en el final en la resurrección, se le transfiere también al principio 3) Es la transposición a Jesus de la forma de explicar el nacimiento de los heroes paganos, fruto de la unión de un dios con una mujer 4) Le fue aplicada a Cristo una tradición existente en el judaísmo de la diáspora sobre el nacimiento virginal de los patriarcas Ahora bien, la dificultad para fijar el origen del relato, no invalida la verdad relatada, que la Iglesia ha interpretado en su confesión de fe Cf J A FITZMYER, *El evangelio según Lucas,* II (Madrid 1987) 106-108

jando a Dios de ellas; la segunda deriva del sentimiento moderno de la creatura que la «blinda» frente a Dios, como si la consistencia humana fuera mayor impermeabilizándose a la acción divina y no haciéndose dócil y dúctil para ella; la tercera olvida los principios fundamentales de la relación entre el Absoluto y la creatura: Dios no entra en juego y sinergia con el hombre como un factor intramundano, como una causa más de este mundo. La noción de creación, trascendencia y santidad de Dios, el significado del Espíritu en el AT y NT, ponen una radical distancia frente a la concepción pagana del nacimiento de los héroes o semidioses, aun cuando haya alguna semejanza literaria en los relatos [17].

La interpretación verdadera implica las dimensiones siguientes:

a) *Sentido histórico-salvífico* Corresponde a la lógica de una acción divina que cada vez va llegando más al corazón de la creatura, inmediatizándose a su libertad, forjándola y haciéndola divina en la medida en que le otorga mayor participación en su ser y le confía una misión más importante. El Espíritu ya actuaba moviendo a los profetas y superando las dificultades previas que encontraba para llevar a cabo una misión divina (mujeres: Sara, Ana, Isabel; profetas: Isaías, Jeremías). Esta acción divina es la forma límite de una palabra de creación y de elección. No son relatos de un portento mágico, de un enigma biológico o metafísico, sino de un plan salvífico de Dios. Y para lograr ese fin ordena los acontecimientos y lleva la realidad a su posibilidad máxima, porque «a Dios nada le es imposible» [18].

b) *Sentido realista.* La acción divina no pasa rozando a los hombres como si el respeto de la libertad humana le impidiera a Dios adentrarse hasta la entraña de su creatura. La gloria de la creatura es poder oír, obedecer y expresar a su Creador. «Celsa creatura in contemplatione et capacitate maiestatis. Summa creatura in audientia et obaudientia creatoris» [19]. La humanidad que surge por la acción del Espíritu está tocada por la presencia y comunicación absoluta de Dios y por ello es absolutamente divina y suya, a la vez que la expresión suprema de la creatura. Esa humanidad del Hijo expresa y

[17] Cf G L MULLER, *Was heisst «Geboren von der Jungfrau Maria»? Eine theologische Deutung* (Freiburg 1991), ID, «Christologie», en *Glaubenszugange Lehrbuch der Dogmatik,* II (Paderborn 1995) 155-161

[18] Cf Gén 18,14, Job 42,2, Jer 32,17, Mc 10,27, 14,36, Lc 1,37

[19] San Bernardo muestra que el Hijo, por ser la Imagen de Dios, es la Justicia, la Verdad, la Sabiduría El alma es «conforme a la imagen», por eso capaz y necesitada de ellas «Est tamen earundem capax, appetensque, et inde fortassis ad imaginem *Celsa creatura in capacitate quidem Maiestatis,* in appetentia autem rectitudinis insigne praeferens» *Sobre el Cantar de los Cantares* 80,2 (BAC V, 990)

prolonga su filiación eterna respecto del Padre y su relación con el Espíritu.

c) *Sentido simbólico.* Es expresión de la fecundidad absoluta que tiene lugar cuando la oferta de Dios y la respuesta humana convergen. María pone su persona a disposición de Dios absolutamente y Dios pone su Hijo a disposición de la humanidad absolutamente. La persona de María, haciéndose toda ella disponible para que de ella tome el Hijo corporeidad humana, llega así al extremo de su autonomía creadora. El Hijo que nace es su Hijo y es a la vez el Hijo de Dios, porque es fruto de la acción creadora del Espíritu Santo, que le ha forjado al Hijo una expresión humana connatural a su persona divina. La concepción virginal no es la causa de la filiación divina de Jesús sino su signo revelador.

> «El componente cristológico, según el cual Jesús desde el seno de su madre está ordenado en una forma singular a Dios, se conjuga con un componente soteriológico. La acción de Dios en el hombre Jesús tiene que mostrar que éste está destinado a ser Emmanuel. La designación de Jesús como Hijo de Dios en este contexto caracteriza su elección y convierte su nacimiento en un acontecimiento revelador» [20].

Jesús es así fruto de la acción creadora de Dios y de la receptividad oferente de María; la salvación es toda ella fruto de la autodonación de Dios en su Hijo y del consentimiento de la humanidad en María. No hay autosalvación: la Salvación es Dios, y Cristo es Dios mismo revelado y dado como Emmanuel, el que salva del pecado, al otorgar un principio nuevo de existencia [21].

El resultado de esta acción del Espíritu y de la colaboración de María es el Mediador. Todo él pertenece a Dios porque el Padre prolonga hasta su expresión personal humana la relación intradivina; y todo él pertenece a María, porque ella es el sujeto consenciente y gestante de esa existencia nueva del Hijo eterno, que en su seno inicia la carrera de hombre. Jesús se vuelve hacia María con la misma relación filial con que se vuelve hacia el Padre. La maternidad humana con sus cuidados creativos es el medio para que en el alma de

[20] J. GNILKA, o.c., 32.

[21] «La convicción de la "concepción virginal", formulada muy tempranamente, expresa la idea de un empeño *(engagement)* de Dios en la existencia misma de Jesús. Sin duda esto puede expresarse de maneras diversas y con ayuda de lenguajes diferentes (Mateo, Lucas, Pablo, Juan) [...] La diferencia de estos lenguajes demuestra a su manera la antigüedad del motivo radical que los inspira a todos, designando a Jesús en su indecible proximidad a DIOS». CH. PERROT, *Jésus,* 38.

Jesús se vayan despertando y expresando las determinaciones filiales respecto del Padre.

3. Normatividad para la fe cristiana

Las primeras fórmulas de la fe cristiana se centran en la resurrección y muerte, pero muy pronto el Credo integró esta afirmación: «Concebido por obra del Espíritu Santo y nacido de María Virgen». La tradición antigua de la Iglesia presupone el hecho positivo y lo interpreta con el mismo realismo con que interpreta la resurrección. Su validez se apoya en la vida vivida de la Iglesia y en el poder de Dios, sin que sea obstáculo para su enunciado el que sólo aparezca en dos textos bíblicos. La Iglesia ha vivido durante dos siglos sólo de su propia memoria y confesión, antes de remitirse a un NT citado como canon [22]. Con la doble aserción retenía la Iglesia la verdad divina y la realidad humana de Jesús frente a los dos tipos de herejías existentes en el origen: el ebionismo y adopcionismo, que reducían la persona de Jesús al orden profético, sapiencial o moral; el docetismo y el gnosticismo, que no otorgaban verdadera realidad carnal a Cristo. La afirmación de un Jesús nacido de María Virgen y concebido por obra del Espíritu, es subrayada al añadir: «Sin semen de varón» [23]. El hecho de no existir una causalidad viril hace que el Jesús que nace, siendo todo él de María, sea todo él fruto de la acción divina y sea por tanto Dios mismo el principal protagonista del hecho. Dios, en la persona del Hijo, fue concebido de María, fue llevado en su seno, fue alumbrado a la luz del mundo, nació. *Así la historia de Jesús es la historia de Dios, de forma que podemos decir con toda razón: Deus natus, Deus passus, Deus mortuus.* La afirmación contraria, según la cual Jesús nació de la cohabitación sexual de María y José, fue tenida desde siempre como herética. No se rechazó porque desde dentro de la Iglesia nunca fue afirmada. Otra cosa es la afirmación de la ulterior maternidad o virginidad perpetua de María. En el siglo XVI se condena a los socinianos que niegan simultáneamente el misterio trinitario, la concepción virginal de Jesús y el valor universal de la muerte inclusiva de Cristo (cf. DS 1880). La concepción virginal de Jesús sólo afirma la forma de concepción de Jesús y nada

[22] Cf. Y. M. BLANCHARD, *Aux sources du canon. Le témoignage d'Irénée* (Paris 1993).

[23] DS 1-76; 46 (siempre virgen). A partir del Símbolo de San Epifanio (374) encontramos la doble afirmación: «encarnado por obra del Espíritu Santo, nacido de María la virgen [...] sin esperma de varón». DS 42-44; 62; 189; 369; 503; 533; 547; 619; 1337.

dice sobre otros hijos que María pudiera tener antes o después. Los evangelios hablan de otros hermanos y hermanas de Jesús. A partir de un momento dado se llega a la convicción de que María fue siempre virgen y que no tuvo conocimiento de varón, ni por tanto otros hijos. A esta afirmación se pudo llegar, a pesar de estar en aparente contradicción con los textos del evangelio, por el hecho de que el término griego ἀδελφοί puede ser entendido en el sentido lato de parientes. Sin duda esta palabra traduce otra aramea con la que se describía la familia amplia. De hecho la palabra «primos» no existe en arameo. La Iglesia católica y ortodoxa afirman que se trata de parientes, siendo Jesús el hijo único de María, mientras que la Reforma se inclina a considerarlos hermanos y hermanas naturales [24].

4. Relación entre la acción del Espíritu y la del Hijo en la encarnación

En el NT hay dos maneras distintas de concebir la filiación de Jesús: una refiriéndola a la preexistencia eterna; otra refiriéndola a la concepción por obra del Espíritu y de una virgen. La fórmula «se hizo hombre naciendo de María virgen por obra del Espíritu» es el resultado de la convergencia de ambas líneas. La una prolonga la línea mesianológica del AT, donde se habla de «unción con el Espíritu» y por tanto éste ocupa un lugar central. La otra está centrada en las categorías de preexistencia, envío y encarnación, que recaen sobre la persona del Hijo enviado. El que era Hijo desde siempre llega a ser Hijo en el tiempo [25], en carne, en forma de esclavo, en pobreza. Así lo ven Pablo y Juan; consiguientemente la encarnación está descrita en relación al Padre y como una gesta del Hijo. Mateo y Lucas la ven sobre todo en la línea del AT como una gesta del Espíritu sobre el Mesías. ¿Cómo conjugar ambas lecturas? La primera ha prevalecido en Occidente, con olvido del Espíritu; la segunda en la Iglesia oriental, sobre todo por influencia de la teología asiata y luego la alejandrina relativa a la unción del Verbo, sacerdote por el Espíritu. Esto significó acentuar el carácter histórico de la acción pública y la

[24] «No es posible resolver fácilmente basándose únicamente en los testimonios del NT el problema de si los "hermanos y hermanas" de Jesús deben entenderse en el sentido estricto de hermanos de sangre o en el sentido amplio de parientes, familiares. Esta última posibilidad no queda excluida, en absoluto». J. A. FITZMYER, *Catecismo cristológico...*, 40. Cf. CH. PERROT, *Jésus*, 36.

[25] Cf. P. HÜNERMANN, «Gottes Sohn in der Zeit. Entwurf eines Begriffes», en L. SCHEFFCZYK (dir.), *Grundfragen der Christologie heute* (Freiburg 1975) 114-140.

encarnación que abarca la concepción, el bautismo y el trayecto histórico hasta la consumación por la resurrección. Si sólo se tratase de que el Verbo actuase en el mundo, entonces sería suficiente la cristología de la preexistencia; pero se trata de que el Hijo sea hombre. Esto significa que debe surgir la humanidad connatural, resultante de un proceso de constitución, realización y consumación. Ésa es la función propia del Espíritu, que va desde el comienzo de la existencia inicial de Jesús hasta la consumación final. El Espíritu está presente en el origen de la persona encarnada (concepción, bautismo), en su realización sucesiva (mensaje, milagros) y en la consumación de la obra de Cristo (muerte, resurrección). Lo mismo que en el orden trinitario el Espíritu es el vínculo de unión entre el Padre y el Hijo, así también lo es en el tiempo. El Espíritu forja, cualifica y connaturaliza la humanidad de Jesús con el Hijo, desde el comienzo hasta el final de su existencia terrestre. No hay una acción inmediata del Logos sobre la naturaleza humana, que entonces quedaría disuelta y fundida por su presencia invasora como una gota de agua en el mar, sino una «unción cualitativa, dinámica de Jesús por el Espíritu en virtud de la cual su naturaleza humana queda habilitada para actos espirituales y queda habilitada para un nuevo régimen operativo» [26]. De esta forma acontece en la existencia encarnada de Jesús el proceso de relación trinitaria entre Padre, Hijo y Espíritu. Jesús es el Hijo concebido por la acción del Espíritu y en cuanto tal «el hombre del Espíritu» [27], primero portado por él y luego su donador.

La cristología de la preexistencia y de la concepción virginal nacieron por caminos diversos como formas de acceso para comprender la específica condición divina de Cristo. No se puede establecer una contradicción entre ellas, como quiere Pannenberg [28]. Tal con-

[26] «Los eclesiásticos discurren con mayor sencillez y claridad (que los gnósticos) sin confundir nunca la presencia no operativa del Verbo y la presencia operativa del Espíritu que, a modo de unción, habilita en el orden salvífico la humanidad del Verbo a partir del bautismo». A. ORBE, *En torno a la encarnación* (Santiago de Compostela 1985) 218-219. Cf. L. LADARIA, «Humanidad de Cristo y don del Espíritu Santo», en EE 51 (1976) 321-345; ID., «Cristología del Logos y cristología del Espíritu», en G 61 (1980) 353-360; ID., «La unción de Jesús y el don del Espíritu», en G 71 (1990) 547-571; R. CANTALAMESSA, «"Incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine". Cristologia e pneumatologia nel Simbolo constantinopolitano e nella patristica», en J. SARAIBA (ed.), *Credo in Spiritum Sanctum* (Città del Vaticano 1983) 101-125.

[27] Esta designación se funda en su concepción por el Espíritu (Hilario, «spiritualis conceptio»: *De Trin.* X, 35) y en haber sido constituido «en espíritu vivificante» por la resurrección (1 Cor 15,45). San Ignacio define a Cristo como «médico carnal y espiritual» *(Eph.* 7,2).

[28] Cf. W. PANNENBERG, «Concepción virginal y encarnación», en *Fundamentos de cristología* (Salamanca 1974) 174-187. Cf. J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium* I, 31-32.

tradicción tendría lugar si la concepción virginal se entendiese en el sentido de los mitos griegos o egipcios, en los que nace un héroe o semidiós de la unión carnal de un dios con una mujer. Pero en el caso de la concepción virginal, ni el Espíritu tiene una función biológica ni comienza a existir el Hijo: comienza a existir encarnado. No el Hijo absolutamente sino su humanidad es la que surge de María por obra del Espíritu. Pablo afirma a la vez la preexistencia del Hijo y su gestación de una mujer (Gál 4,4), si bien no explicita la forma de su concepción.

B) *LA FIGURA*

I. FILIPENSES 2,5-8: «FORMA DE DIOS»-«FORMA DE ESCLAVO»

> «Tened en vosotros los mismos sentimientos que se dieron en Cristo Jesús,
> — quien existiendo en la forma (μορφή) de Dios, no consideró un tesoro aprovechable ser igual a Dios,
> — sino que *se vació* (ἐκένωσεν) a sí mismo tomando forma (μορφή) de esclavo, hecho en semejanza (ὁμοίωμα) de hombres y en su figura (σχῆμα) percibido como un hombre;
> — se rebajó a sí mismo hecho obediente hasta la muerte y muerte de cruz» (Flp 2,5-8).

En este himno, que hay que leer percibiendo en el trasfondo la figura negativa de Adán como antítesis [29] y la figura positiva del Siervo de Yahvé como anticipo de la figura y desfiguración de Cristo en Is 52,13-53,12, encontramos ya una expresión de la kénosis. Afirma de Cristo a la vez una forma de existencia propia de Dios y una forma de existencia propia de hombre. La construcción del texto expone la contraposición entre las dos fases de la existencia de Cristo y, de esta forma, muestra que su actitud es el modelo de los sentimientos de humildad y de sumisión que deben tener los miembros de la comunidad. Cristo no apeteció lo superior a él, ni siquiera retuvo su estatuto divino como si lo hubiera raptado sino que inició un camino que incluye tres momentos: desposesión del ejercicio de su condición divina (κένωσις); humillación apareciendo en el mundo como un hombre más (ταπείνωσις); asimilación hasta el extremo de compartir la muerte en su

[29] ¿Cuál es la figura de contraste respecto de la cual se afirma la kénosis y humildad de Cristo, como ejemplo para los miembros de la comunidad: Adán, Satanás o Alejandro, Heracles, Nerón, Calígula? Cf. J. M. FURNESS, «Behind the Phylippians Hymn», en *Expository times* 79 (1967-8) 178ss.

forma más humillante en la cruz (σταύρωσις). A tal actitud el Padre responde con la glorificación (2,9-11).

Tenemos una doble contraposición. A lo que era su forma anterior a la encarnación: «forma de Dios»-«igualdad con Dios», corresponde ahora su «forma de esclavo», su «semejanza con los hombres» y su «figura humana». El autor no se para en una reflexión metafísica sobre lo que es la esencia y existencia divinas o lo que es la esencia y existencia humanas de Cristo. Las da por supuestas y su afirmación es justamente el tránsito de una a otra, como gesto de actitud de servicio y de renuncia a la posesión propia. Se concentra en las condiciones existenciales de la encarnación [30]. Para ello tiene que presuponer en Cristo la realidad de la forma de Dios, para hacer resaltar por contraste la forma de esclavo. El tránsito de una a otra es caracterizado como vaciamiento, humillación y obediencia hasta la muerte de cruz. Tenemos, por tanto, el paso de la condición divina preexistente a la condición humana en historia concreta bajo Poncio Pilato (δουλεία), cuya esencia es la servidumbre. Cristo sigue siendo Dios pero dentro de las condiciones del mundo, y en los límites de la finitud, en el ocultamiento. La forma de esclavo no niega su condición divina, pero la oculta [31]. Cristo existe en forma (μορφή), semblante (ὁμοίωμα), figura (σχῆμα) humanos. Es un hombre real con faz e historia concretas. Estas tres palabras afirman el realismo absoluto de la humanidad de Cristo y excluyen toda negación o relativización [32]. Las afirmaciones sobre la kénosis culminan mostrando cómo a la humillación sigue la glorificación y a la degradación del prestigio (crucifixión) la conquista de una nueva dignidad (nombre = ser Kyrios) (Flp 2,9-11).

II. UNIVERSALIDAD, PARTICULARIDAD, SINGULARIDAD DE JESÚS

Lo que Pablo nos ofrece como trasvase de la forma de Dios a la forma de esclavo, de su condición divina a su situación crucificada [33], nos lo relatan los evangelios narrando su trayectoria histórica.

[30] Cf. P. LAMARCHE, *Christ vivant. Essai sur la christologie du NT* (Paris 1966) 24-43, esp. 29-32.

[31] Cf. K. BARTH, KD IV/1. Cap. 14: Jesucristo, el Señor como siervo. Párrafo 19,1: El camino del Hijo de Dios a tierra extraña *(die Fremde)*, p.171-320.

[32] Para el análisis exacto de cada uno de estos términos y su conexión con otros cercanos, como δόξα, εἰκών, εἶδος, ver comentarios.

[33] Dejamos abierta la cuestión de si en Flp 2,6-11 la κένωσις designa el tránsito de la existencia preencarnatoria de Jesucristo «en forma de Dios» a la existencia encarna-

Jesús es un judío galileo del siglo I de nuestra era, heredero de la historia de un pueblo, formado conforme a las tradiciones que determinaban la vida de una familia rural en una aldea de Galilea, Nazaret [34]. Todo lo que digamos en adelante de la humanidad de Jesús tiene que partir de este arraigo particular. No hay hombre sin tierra y no hay encarnación sin una carne determinada por unos genes y unos menes, por un legado biológico y un legado cultural. La encarnación se realiza en la judeidad y toda negación de la condición judía de Jesús equivale a la negación de su condición encarnativa. Es bien significativo que *el evangelio de San Juan, que en una primera lectura está centrado en el Hijo eterno de Dios, el Logos, y que da la impresión de ser antijudío, sin embargo es el que más dimensiones concretas nos ofrece del hombre Jesús, hasta las lágrimas por el amigo Lázaro y ser presentado en el proceso ante Pilato como «el hombre»* [35]. Al mismo tiempo es el evangelista que más hincapié hace en la procedencia nazaretana de Jesús y en que la salvación proviene de los judíos.

> «Encarnarse "en la humanidad" es una abstracción soberana. Encarnarse es que sea Hijo de Dios este individuo humano, que anda por las calles de Belén o de Jerusalén, en toda su concreción histórica y biográfica. No es un singular de la especie humana sino un individuo absolutamente concreto» [36].

La humanidad de Jesús tiene estos tres niveles: *universalidad, particularidad, singularidad.*

a) Jesús es hombre. Hay un universal humano que se expresa en cada individuo, desde el que vive y hacia el que crece en una interacción creadora, ya que vamos siendo hombres en un acrecentamiento permanente de lo humano, y vamos sabiendo qué es ser hombres a la luz y bajo la realización de la humanidad anterior que los individuos concretos van recibiendo, expresando y acrecentando.

da o la relación entre la existencia encarnada del que compartía condición divina con Dios, a una manera de vida que no muestra esa condición sino que se asemeja a los demás hombres. Las dos hipótesis: preexistencia y encarnación, o encarnación en condición divina y realización humillada de esa condición divina, son exegéticamente posibles. A partir de Orígenes ha prevalecido la tesis de la preexistencia y encarnación.

[34] Cf. J. GONZÁLEZ ECHEGARAY, *Jesús en Galilea. Aproximación desde la arqueología* (Estella 2000).

[35] Cf. F. J. MOLONEY, «The Fourth Gospel and the Jesus of History», en NTS 1 (2000) 42-58; T. SÖDING, «"Was kann aus Nazaret schon Gutes kommen"? (Joh 1,46). Die Bedeutung des Judeseins Jesu im Johannesevangelium», en NTS 1 (2000) 21-41.

[36] X. ZUBIRI, *El problema teologal...*, 263.

b) El segundo nivel es la particularidad. *Jesús es un judío.* La relación entre lo universal y lo particular es un problema eterno de la filosofía. Teóricamente es insoluble, pero prácticamente es manifiesto. Todos participamos y expresamos una misma humanidad pero cada uno es hombre en lugar y tiempo, en pertenencia social y herencia cultural. Cada pueblo no es sólo un reflejo imperfecto de un previo modelo perfecto; ni hay un paradigma de humanidad a cuya semejanza deban ser los demás. Ninguna raza es soberana ni cultura ninguna es el canon de las demás culturas. Cada hombre es un final pero a la vez es un comienzo.

c) El tercer nivel es la singularidad: *Jesús es único.* Su condición personal no se explica sin el judaísmo pero no se explica enteramente sólo por el judaísmo. Si ya cada uno de nosotros excede su marco de nacimiento, Jesús fue el que rompió todos los marcos en los que surgió, a la vez que rompe todos nuestros esquemas teóricos cuando intentamos reducirlo a una humanidad exclusivamente humana.

La respuesta cristiana ha sido que su peculiaridad humana y judía están constituidas por su filiación divina, porque él es el Hijo de Dios encarnado. Su humanidad es la humanidad de Dios.

III. JESÚS: JUDÍO, GALILEO, NAZARETANO

Jesús es un judío y no un ario [37], nacido de una mujer judía y no resultado de una violación por un soldado romano, Panthera, como afirmó la polémica de los primeros siglos y repitió Celso [38]. Esa judeidad es esencial. No es desechable o separable de su figura, como si Jesús hubiera sido judío bien a su pesar y todo su empeño hubiera sido instaurar un profetismo antilegalista, anticultual, antisacerdotal, anticipando un programa de ilustración moral y de simplificación intelectualista de la religión judía. Así pensaba el protestantismo liberal del siglo XIX, pretendiendo separar el evangelio del AT y a Jesús del judaísmo [39]. En el decenio nacional-socialista 1935-1945 se llegó

[37] Cf. J. KLAUSNER, *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas* (Barcelona 1989); G. VERMES, *Jesús el judío* (Barcelona 1977); ID., *La religión de Jesús el judío* (Madrid 1995); F. W. MARQUARDT, *Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie* I-II (München 1990-1991); P. WINTER, *On the Trial of Jesus* (Berlin 1961); SCHALOM BEN CHORIN, *Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht* (München 1967); D. FLUSSER, *Jesús en sus palabras y en su tiempo* (Madrid 1975).

[38] Cf. ORÍGENES, *Contra Celso* 1,32 (BAC p.68-69).

[39] Cf. A. VON HARNACK, *La esencia del cristianismo* (Leipzig 1900-Barcelona 1904).

a la negación del carácter judío de Cristo y del cristianismo: Jesús habría tenido un origen no judío (W. Gründmann) y habría representado un judaísmo sincretista (W. Bauer) [40].

A Jesús hay que entenderlo como se entiende a todo niño judío, que crece en una familia determinada por la oración, la sinagoga, el templo, el aprendizaje de la ley, los ritos de iniciación tanto religiosa como social, la circuncisión, el *bar mizwah.* Un judío aprende a leer por la Torá. Esta ordenación del judío a la lectura de la ley ha llevado consigo que el analfabetismo fuera en el pueblo judío una cuestión religiosa y no sólo cultural. La fidelidad a la revelación de Dios, fijada en la Torá, obligaba a los miembros del pueblo a saber leer para poder conocer esa revelación divina y responder a ella. Jesús sabía leer en hebreo, que era la lengua en que estaba escrita la Torá, a la vez que conocía el arameo, su lengua materna y en la que aquélla era explicada en la sinagoga. ¿Sabía también griego o quizá algo de latín, dado que estas dos lenguas habían sido implantadas en la región? [41]. Las lecturas sinagogales eran el fundamento de la formación religiosa. El lector de la Torá, el que hacía la homilía y el archisinagogo desempeñan un papel esencial en la vida religiosa de Israel. Las homilías del sábado, el estudio en la «casa del libro» y la memoria viva, que retenía la mayoría de los textos sagrados y los transmitía a las generaciones siguientes, son las fuentes de la formación humana y religiosa de Jesús. *Jesús debe la forja de su alma humana a sus padres, a su aldea, a la Torá y a la sinagoga. Para conocer esa alma hay que conocer el alma de María y José, la ordenación litúrgica de la sinagoga de Nazaret, las corrientes de espiritualidad, la orientación homilética y la legislación social, la situación política y religiosa del momento en que nace Jesús.* La re-

[40] Cf. S. SIEGELE-WENSCHKEWITZ (Hg.), *Christlicher Antijudaismus und Antisemitismus. Theologische und kirchliche Programme deutscher Christen* (Frankfurt 1994). La tesis afirma que existía una diferencia entre la actitud religiosa de Jesús, nacido en Galilea, y el judaísmo central de Jerusalén. Jesús era galileo, es decir, sería ario en el sentido de la «Galilea de los paganos» (Is 8,23b). Origen por tanto no judío. Jesús «galileo» ha significado también un Jesús abierto a influencias helenísticas y al margen tanto de la historia pasada como de los conflictos judíos presentes. Cf. G. THEISSEN-A. MERZ, *El Jesús histórico,* 188-212, esp. 190-191. La vieja tesis de Bauer (1927) revive ahora en Crossan, al presentar a Jesús en cercanía al tipo de filósofo («un cínico judío de origen campesino») contrapuesto a las figuras características del judaísmo como el rabino o el profeta. J. D. CROSSAN, *Jesús, vida de un campesino judío* (Barcelona 1994) 482; ID., *Jesús: biografía revolucionaria* (Barcelona 1996). Cf. J. GONZÁLEZ ECHEGARAY, o.c., 121-152.

[41] Sobre las lenguas de Jesús y en tiempo de Jesús, cf. J. A. FITZMYER, *The Semitic Background of the NT* (Grand Rapids 1997); M. HENGEL, «Das Problem der "Hellenisierung" Judas im 1. Jahr nach Christus», en *Judaica et Hellenistica,* I (Tübingen 1996) 1-90.

lación íntima de Jesús con Dios, desde su infancia hasta su aparición pública, nos es desconocida. Un texto de Lucas define «la casa y las cosas (τὰ τοῦ πατρός)» de Dios, su Padre, como la morada y misión personal de Jesús (Lc 2,49) [42].

La matriz nutricia de esa formación es el AT, sobre todo la lectura de los profetas y la recitación de los salmos. Éstos jugarán un papel esencial en la redacción de los evangelios, que ponen en boca de Jesús textos sálmicos, como el medio habitual con el que se expresa ante Dios, comprende su misión y vive su muerte. Con el *Shemah Israel* (Dt 6,4) se comienza el día, con los salmos se viven los momentos cumbres y con su recitación se expira. La religión de Jesús en este sentido es la religión de Israel, conformada por sus experiencias de pueblo elegido, narradas en la Torá, y de las que cada judío se sentía protagonista. Al leer en el *seder* de la Pascua el relato de la salida de Egipto, cada uno repetía: «Todos nosotros estábamos bajo el Faraón; yo fui sacado de Egipto; por mí realizó Yahvé maravillas; para mí creó el mundo, por ello yo soy responsable del mundo; en mí se decide el destino del pueblo de Dios y con él el destino del mundo». En este sentido se debe decir que Jesús tiene la *fe* de su pueblo.

Buber ha establecido una división entre la forma judía de la fe (*'emunah = creer a,* confianza, entrega, crédito otorgado a Dios) y la forma cristiana de fe (πίστις = *creer que,* reconocer algo como verdad, asentir a hechos y dogmas) [43]. Si es verdad que el Credo cristiano incluye en sus artículos hechos e interpretación, el reconocimiento de la revelación de Dios como verdad y la aceptación de proposiciones, sin embargo no ha perdido la *'emunah* que está en su punto de partida. *Fe es la confianza otorgada a Dios por ser Dios, la respuesta a su revelación, el apoyo en su fidelidad. La fe siempre fue un movimiento en marcha hacia la persona.* San Juan construyó el verbo πιστεύειν = creer, con la preposición εἰς = hacia, en. Creer es ponerse en marcha, vivir yendo con la entera persona hacia Dios como nuestro origen, morada permanente y patria final. El Credo latino formuló el acto de fe con esa preposición, *credere in* (creer como entrega), y no sólo *credere Deum* (aceptar a Dios como objeto o hecho) y ni siquiera sólo como crédito otorgado a un testigo *(cre-*

[42] «Padre» es la primera y la última palabra que Lucas pone en boca de Jesús: «¿No sabíais que tengo que ocuparme en las cosas de mi Padre?» (2,49). «"Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu', y diciendo esto expiró» (23,46). Jesús recibió la formación humana y religiosa de todo niño judío: cf. R. ARON, *Los años oscuros de Jesús* (Bilbao 1991); ID., *Así rezaba Jesús de niño* (Bilbao 1988).

[43] Cf. M. BUBER, *Zwei Glaubensweisen,* en *Werke* (München 1962) 651-782. Trad. cast.: *Dos modos de fe* (Madrid 1996).

dere Deo) [44] En este sentido se ha afirmado una *fe de Jesús* y *a Jesus* como creyente Evidentemente no en el sentido posterior del término (aceptar por credito otorgado a la autoridad lo que por sí mismo no es evidente) sino en el sentido veterotestamentario de confianza, obediencia y entrega a Dios Jesus consuma esa actitud de fe propia de los profetas, de los sabios, de los orantes y de los pobres de Yahve Jesus personifica la fe de Israel, es la «gloria de Israel» Él es la sintesis del pueblo como «hijo de Dios» Por eso Mateo aplicará a Jesus lo que el AT dice de todo el pueblo, cuando relata la vuelta a Nazaret «Llame a mi hijo de Egipto» (Mt 2,15) [45]

El judaísmo de Jesus ha sido un factor polémico en la historia posterior La ruptura entre la Sinagoga y la Iglesia llevó a la contraposición Para unos Jesús era la realizacion plena de la historia salvifica, la consumacion del pueblo, la expresión de lo que Dios quería para el mundo Éstos se convirtieron y se hicieron cristianos Quienes no fueron capaces de reconocer los signos de su acreditacion como Mesías, lo rechazaron como blasfemo, traidor y destructor del propio pueblo, culpable anticipado de tanta muerte y exterminio como después vino sobre él Aquí hay que situar la historia del antisemitismo Los cristianos menoscabaron la judeidad de Jesús al afirmar como prevalente su cristianía, los judíos le negaron su judeidad por considerar que la había pervertido Sólo en nuestro siglo hemos podido ir mas allá de la contraposición Los judíos al volver a su tierra y hogar palestinenses han querido recuperar para la madre patria toda su historia y a todos sus hijos *(Heimholung)* Entre ellos hay tres figuras decisivas Jesús, Pablo, María Grandes historiadores y pensadores judíos, como M Buber, J Klausner, P Winter, Schalom ben Chorin, D Flusser, G Vermes y otros, han vuelto a pensar a Jesus en su realidad historica y en su significación para el judaísmo La *Shoah* y Auschwitz nos han obligado a preguntarnos por el sentido del mesianismo, el lugar del pueblo judío en el plan de salvación divino más alla de Jesus, la perduracion de la alianza o su derogacion, y por tanto si debemos hablar de nueva y segunda alianza a la luz de la cual la otra es sólo primera o

[44] Cf H DE LUBAC, *La fe cristiana Ensayo sobre la estructura del simbolo de los apostoles* (Madrid 1970)

[45] Cf H U VON BALTHASAR, «Fides Christi», en *Ensayos teologicos* II *Sponsa Verbi* (Madrid 1964) 57-96, J GUILLET, *La foi de Jesus-Christ* (Paris 1979) Evidentemente si referimos la fe a lo especificamente neotestamentario, entonces Jesus no es sujeto de fe sino objeto de nuestra fe En este sentido el esta antes y fuera de la fe «Cristo mismo no "cree" Referida a su existencia esta palabra carece de sentido Cristo no esta donde se cree, sino donde reside aquello a lo que se orienta la fe O dicho con mas exactitud Cristo hace posible la fe» R GUARDINI, *La realidad humana del Señor* (Madrid 1960) 146, H U VON BALTHASAR, TD 3, 162

es ya vieja alianza[46] Judíos y cristianos reconocemos en Jesús al «gran Hermano» comun (M Buber) *modelo de fe* y *fundamento para creer* en Dios La diferencia esencial es que los cristianos lo consideramos además *objeto de nuestra fe* Creemos como él y con su apoyo creemos en Dios, pero sobre todo creemos en el

IV FIGURA PARTICULAR DE SU JUDEIDAD

¿Cuál fue la figura histórica de Jesus? Hay dos grandes líneas interpretativas Una le comprende dentro del judaismo como profeta escatológico y otra en cambio le sitúa en ámbito helenista como sabio, filosofo con orientación ilustrada o revolucionaria Su definición en términos de profeta que anuncia (expectacion y esperanza) una intervención de Dios en la historia humana, para destruir la iniquidad, hacer justicia a los justos y restaurar Israel (escatología-anuncio del Reino de Dios), ha sido reconocida siempre A finales del siglo XIX se hizo de esa expectación escatologica la única clave para la comprension de Jesús, añadiendo que él esperaba un fin del mundo que no llegó, y ello revela el engaño fundamental que padeció sobre sí mismo Frente a esa *escatologia radical y consecuente* (J Weiss, A Schweitzer), Dodd propuso una comprensión del mensaje de Jesús como *escatología ya realizada* con su propia venida, Jeremias y otros como *escatologia en acto,* realizándose con Jesús, con dimensión de presente y de futuro Que Jesus puso a la historia ante una nueva oferta de Dios como gracia y juicio últimos, ligada a su mensaje, es algo esencial al evangelio Jesús se sitúa así en la línea del profetismo y de la apocalíptica, con rasgos sapienciales En una palabra una figura plenamente comprensible dentro del judaísmo

En los últimos decenios se ha intentado sustituir esta imagen de un Jesús judio, determinado por la ley y la historia de Israel, por un Jesús no judio, galileo de Nazaret, ciudad cercana a Séforis, helenizada y culta Proveniente por tanto de una zona lejana del centro del judaísmo ortodoxo, determinada por las invasiones y migraciones, abierta a

[46] T SODING, «Das Judische im Christentum-Verlust oder Gewinn der christlicher Identitat», en TTZ 1 (2000) 54-76, N LOHFINCK, *La alianza nunca derogada Reflexiones exegeticas para el dialogo entre judios y cristianos* (Barcelona 1992), A VANHOYE, «Salut universel par le Christ et validite de l'Ancienne Alliance», en NRT 116 (1994) 815-835, E MAIN, «Ancienne et Nouvelle Alliance dans le dessein de Dieu», en NRT 118 (1996) 34-58 El punto de partida de estos autores es la afirmacion de Juan Pablo II en Maguncia (17 noviembre 1980) la antigua alianza «nunca revocada por Dios»

las influencias helenísticas, más preocupada por lo universal humano que por lo particular judío. Esta relectura llevó sucesivamente a comprender a Jesús como cercano al hombre helenista y pagano. Y, como consecuencia, marginal al centro del judaísmo y sus preocupaciones sacrales y religiosas. A partir de aquí se ha redefinido su figura proponiéndole como un reformador, un guía revolucionario, un filósofo cínico, un predicador itinerante [47]. Esta sustitución de judaísmo por helenismo y de escatología por ilustración, supone un uso distinto de las fuentes. Quienes proponen esta lectura otorgan primacía al *evangelio de Tomás* y a los supuestos estratos primitivos de la hipotética fuente Q, en los que Jesús aparecería como maestro de sabiduría. Para la mayoría de los autores europeos y no pocos norteamericanos, esta redefinición de la figura histórica de Cristo carece de fundamento en las fuentes que poseemos.

V. LA PECULIAR «GRANDEZA» DE SU HUMANIDAD

Deberíamos ahora comparar a Jesús con otras figuras significativas en el orden de la creación y con otras figuras religiosas. Él ha sido uno de los hombres que han fijado la medida de la humanidad y ya no podemos establecer una antropología que no se enfrente con la posibilidad divina que él ha abierto a los hombres. Sin embargo *Cristo no se presentó a sí mismo como héroe, ni como genio, ni como fundador de religión.* Héroe y heroísmo son palabras propias del universo griego, que casi nunca han sido utilizadas para designar a Cristo o a los cristianos. No ha sido la fortaleza, el poder, la riqueza, la capacidad transformativa de la realidad social, económica o política lo que propuso Cristo, sino la revelación de Dios y la comunión con él, de las que de-

[47] Están en esta línea R. HORSLEY, *Jesus and the Spiral of Violence* (New York 1987); F. G. DOWNING, *Jesus and the Threat of Freedom* (London 1987); ID., *The Christ and the Cynics* (Sheffield 1988); M. J. BORG, *Jesus. A New Vision* (San Francisco 1987); B. MACK, *A Myth of Innocence* (Philadelphia 1988); J. D. CROSSAN, *Jesús: Vida de un campesino judío* (Barcelona 1994); ID., *Jesús. Una biografía revolucionaria* (Madrid 1996). Lo sitúan dentro del judaísmo: J. NEUSNER, *Judaism and the Beginning of Christianity* (Philadelphia 1984); E. P. SANDERS, *Jesus and Judaism* (Philadelphia 1985); ID., *La figura histórica de Jesús* (Estella 2000); J. H. CHARLESWORTH, *Jesus within Judaism* (New York 1988). Cf. un panorama y evaluación crítica de estas obras en BEN WITHERINGTON III, *The Jesus Quest. The Third Search for the Jew of Nazaret* (Downer Grove 1995); J. P. MEIER, «Fuentes: Los *agrapha* y los evangelios apócrifos», en *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico* I, 131-182; W. D. DAVIES, «Jesus from the Jewish point of view», en W. HORBURY-W. D. DAVIES-J. STURDY (ed.), *The Cambridge History of Judaism* III (Cambridge 1999) 618-677.

rivan el sentido, la esperanza y aquella sanidad de la vida humana que llamamos salvación. Tampoco fue caracterizado en el origen como un genio por la intuición, la profundidad de su inteligencia o la fuerza inventiva de su imaginación. En el siglo XIX Renan utilizó las categorías de héroe y genio para designar a Cristo. Nietzsche lanzó contra él una diatriba tan lúcida como envenenada [48]. Cristo tampoco es comparable a los ascetas o a los místicos; no es el «supermístico» en el sentido de Bergson [49].

Cristo rompe todos los esquemas; no es comparable a figura humana alguna. Sin embargo, puestos a elegir tres categorías con cuya ayuda pudiera ser comprendido, habría que elegir la de *profeta, carismático, Hijo de Dios* en sentido trascendente. Jesús se sitúa en la línea de los profetas del AT: tiene un mensaje de Dios para los hombres. Jesús venía de Dios, anunciaba su Reino, se sabía enviado por él y responsable ante él. Su voz irrumpió con tal fuerza que no pudo dejar de ser oída y los hombres tuvieron que confrontarse con ella, percibida como invitación y provocación, gracia y juicio. Pero Jesús es más que profeta; por eso, fue necesario ir más allá de esta categoría, que sumaba la del heraldo de la buena nueva de Dios y el cumplimiento de la promesa mesiánica. Jesús era «más»; era «mayor que». La categoría necesaria fue la de Hijo de Dios, que aun cuando las trascendía, sin embargo mantenía también continuidad con las figuras y experiencias del AT.

Pascal distinguió tres órdenes de grandeza humana: la riqueza y el poder (reyes), la ciencia y la verdad (sabios), la caridad y la santidad (creyentes). Alejandro Magno, Arquímedes, Jesucristo. Son tres órdenes propios e incomparables. Jesús está en el orden de la santidad [50]. Es una suma sorprendente de sabiduría y de inocencia, de transparencia hacia Dios y de comunión con Dios, de obediencia a Dios y de presencia de Dios. Pascal, Nietzsche y Dostoievski han utilizado unas palabras límite para designar a Jesús: *«ingenuo», «inocente», «idiota»* [51]. Las tres son verdaderas, leídas desde él. Jesús es el que no sabe del pecado, por no haberlo cometido, y padece bajo su poder; el que deja a la realidad estar, al hombre existir y a

[48] Cf. F. NIETZSCHE, *El anticristo 29* (Madrid 1986 p.57-58). Se refiere a la *Vie de Jésus* (1863). Cf. las notas 63 y 39 del traductor A. Sánchez Pascual.

[49] Cf. H. GOUHIER, *Bergson et le Christ des évangiles* (Paris 1961); A. VERGOTE, «Jésus de Nazareth sous le regard de la psychologie religieuse», en A. DONDEYNE y otros, *Jésus Christ-Fils de Dieu* (Bruxelles 1981) 115-146.

[50] Cf. P 793.

[51] «Jesucristo ha dicho las cosas grandes tan simplemente que parece que no las ha pensado, y sin embargo tan netamente, que se ve que las ha pensado. Esta claridad unida a esta ingenuidad *(naïveté)* es admirable». P 197. Cf. F. NIETZSCHE, e.c., nota 44.

Dios ser Dios; el que viene de más allá de sí mismo y hacia ese más allá se trasciende sin empeñarse en ser sí mismo; el que en su desvalimiento inocente padece la injusticia; el que no acusa y acoge; el que, al amarnos y perdonarnos, nos descubre nuestra injusticia y nuestra culpa. Cristo fue tan dócil y transparente que por él pasaron íntegras la luz y vida de Dios al mundo. Él es lo mínimo en lo que está encerrado lo máximo; puede ser des-hecho y des-echable por cualquiera, y sin embargo es inolvidable ya para todos.

C) *LA PERSONA*

I. LA PREGUNTA FUNDAMENTAL: ¿QUIÉN ES JESÚS?

El NT se escribió para atestiguar que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios (Mc 4,41; 8,27-33; 14,61 y par.; Jn 1,49; 11,27) y para invitar a los hombres a corresponder con la fe y la conversión (Mc 1,14-15) [52]. Podemos preguntar qué hizo Jesús, cómo se comportó, de dónde provenía, qué intentaba. Todas estas preguntas se quedan, sin embargo, en la superficie, por más fundamentales que sean las respuestas. El hombre además de algo, de cosas y posesiones, relaciones y acciones, es *alguien;* además de un *qué* (naturaleza) es un *quién* (persona) [53]. Con ello tenemos abierta la sima más profunda que configura la realidad: la diferencia entre las cosas y las personas. Pero aun así no hemos llegado al fondo de la cuestión. La existencia es común a las cosas y personas, pero no las unifica. Todos los hombres son personas, pero no por eso la humanidad borra las diferencias. Siendo todas personas, cada «quién» es un abismo de identidad, soledad y personalidad. Cada hombre existe a partir de unas situaciones, viviendo unas relaciones, cumpliendo determinadas misiones, siendo esta persona y no otra. A la pregunta: *¿quién es el hombre Jesús?,* hay que responder no en el vacío del concepto sino en lo relleno de la historia. El NT describe sus fases, estratos y dimensiones hasta concluir en la afirmación fundamental, a partir de la cual integra todas las demás: *Cristo es el Hijo de Dios, que ha tomado carne y, naciendo de María, ha sido hombre.* La respuesta se fue concentrando en estos dos términos: Hijo-hombre. Surgió entonces la pregunta por la posibilidad de coexistencia entre lo humano y lo divino. La presencia de Dios en el hombre Jesús, ¿suplanta su real

[52] Cf. H. SCHLIER, «Wer ist Jesus?», en *Der Geist und die Kirche* (Freiburg 1980) 20-32.

[53] Cf. R. SPAEMANN, *Personas. Ensayo sobre la diferencia entre «algo» y «alguien»* (Madrid 2000); J. MARÍAS, «Persona y yo», en *Antropología filosófica* (Madrid 1973) 39-46; ID., *Persona* (Madrid 1996).

humanidad o la potencia hasta el límite? ¿Se trata de una presencia dinamizadora, como la del *ruah* en los profetas del AT, o de una forma nueva de presencia personal de Dios? ¿Cómo diferenciar la presencia específica del Padre y del Espíritu en el hombre Jesús? Ésta es la respuesta de la fe: El hombre Jesús, concebido por la acción del Espíritu de las entrañas de María, descendiente de David, *según la carne,* que vivió en una relación filial con Dios expresada en el término *'abba* y fue constituido Hijo de Dios en poder *según* el Espíritu en la resurrección (Rom 1,3-4), es «su Hijo» (Rom 1,3), el Verbo, que estaba con él creando el mundo, Dios como él (Jn 1,1.3). Ese hombre es el Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad, de cuya plenitud todos hemos recibido gracia sobre gracia (Jn 1,14.16). Ese hombre es visto en relación y equiparación dinámicas (conocimiento, amor, juicio) con el Padre y el Espíritu. Este hecho hace surgir la pregunta por *su identidad como sujeto en relación* con los otros dos sujetos: Padre y Espíritu; y la consiguiente cuestión de la *persona,* decisiva en Trinidad y cristología [54].

II. LA CONSTITUCIÓN METAFÍSICA (SER)

1. Los términos nuevos: *ousía, phýsis, hypóstasis, prósôpon = esentia, natura, persona*

La historia salvífica pone en juego a cuatro «protagonistas» (cuatro papeles o cuatro ejecutores) del plan divino para los hombres: Dios identificado como Padre, el Hijo enviado, el Espíritu y el propio Jesús [55]. La pregunta ¿quién es Jesús? surge unida y es inseparable de la pregunta: ¿quién es el Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo que por el Espíritu nos lo ha dado encarnado y por el Espíritu nos lo sigue interpretando en la Iglesia? El término *hypóstasis* en

[54] Cf. además de los diccionarios HWPh VII, 269-338; TRE 26, 220-231: C. J. VOGEL, «The Concept of Personality in Greek and Christian Thought», en J. K. RYAN (Hg.), *Studies in Philosophy* (Washington 1963) 20-60; S. ÁLVAREZ TURIENZO, «El cristianismo y la formación del concepto de persona», en *Homenaje a X. Zubiri,* I (Madrid 1971) 42-77; J. RATZINGER, «Sobre el concepto de persona en cristología», en *Palabra en la Iglesia* (Salamanca 1976) 165-180; A. MILANO, *Persona in Teologia* (Napoli 1985); G. GRESHAKE, *Der dreieinige Gott* (Freiburg 1977) 74-216; ID., «Person», en LTK[3] 8, 46-50; A. GRILLMEIER, «Die christologische Entdeckung des Humanum», en *Fragmente zur Christologie,* 17-32; H. U. VON BALTHASAR, «La lucha por el concepto teológico de persona», en TD 3, 195-205.

[55] Cf. C. ANDRESEN, «Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffs», en ZNT 52 (1961) 1-38.

griego y *persona* en latín intentan establecer, en la doctrina de Dios, la consistencia y propiedad de cada uno de los protagonistas de los que habla el NT (Padre, Hijo, Espíritu), y en la cristología intentan establecer la relación existente (correlación y coexistencia) entre lo humano y lo divino en Jesucristo. *El esclarecimiento de la realidad trinitaria de Dios va unido al esclarecimiento de la condición humano-divina de Jesucristo.* La categoría de persona ha surgido en la experiencia religiosa de Israel, a la vez que en el esfuerzo teológico de la Iglesia por pensar la realidad de Dios en sí mismo como Padre, Hijo y Espíritu, y por pensar la unión de lo divino y humano en Cristo. En su forma última y más granada, la categoría de persona es un fruto del cristianismo. El mundo griego precedió en la intuición de la diferencia entre cosmos y hombre, en la afirmación del λόγος, la condición de sujeto, la libertad y la inmortalidad del hombre.

La realidad puede ser comprendida como φύσις (naturaleza) o κτίσις (creación). Decir *phýsis* es decir fuerza emergente, potencia original, materia que se desarrolla, despliega y fructifica en mil formas de realización. Decir *ktísis* es nombrar una amorosa libertad suscitante y un mundo suscitado para la libertad, el amor y la acción responsable [56]. El relato de la vocación de Abrahán (Gén 12) como inicio de la historia de Israel, con el relato de la creación como su intrahistoria, inaugura un capítulo de la historia humana, en la que las cosas son cuando son dichas y nombradas por alguien. En esa historia el hombre recibe el encargo de estar a la cabeza de la realidad (tierra, animales), a la vez que es llamado por Dios con su nombre propio, puesto ante un camino nuevo, encargado con una misión y esperado en el término. El hombre ha sabido que es persona, alguien único, inconfundible con el mundo e irreductible a número, cuando ha oído una voz que le ha separado de la masa, para hacerle un quién, encargarle una misión, religarle a una responsabilidad y obligarle a una respuesta. *Esta experiencia bíblica es la matriz experiencial del concepto de persona humana, que encontrará su articulación teórica en las discusiones trinitarias y cristológicas, al diferenciar sujeto de substancia, persona de cosa, hombre de mundo, función de identidad.* Para articular esa experiencia y ordenar esa realidad teológica y cristológica se utilizaron categorías del estoicismo y del neoplatonismo tales como *phýsis, ousía, hypóstasis, prósôpon.*

Cuando la *ousía,* como la materia primordial, aparece a la existencia, está dada en una cosa concreta y a la vez se diferencia de la apariencia, entonces tenemos la *hypóstasis.* No son dos cosas real-

[56] Cf. J. MARÍAS, «Dios como amor», en *La perspectiva cristiana* (Madrid 1999) 95-99; «El hombre: creatura amorosa», en ibid., 101-104.

mente distintas sino sólo conceptualmente diferenciables. La *hypóstasis* designa en el neoplatonismo el Nous y el Alma como realidades, cuya esencia es provenir del Uno [57]. El término *hypóstasis* lo encontramos en el NT como sinónimo de la realidad de Dios, que brilla en Cristo y como contenido de la realidad esperada para el futuro, que la fe nos ofrece en anticipo (Heb 1,3; 3,14; 11,1) [58]. Cuando se trate de buscar un concepto que designe la diferencia existente entre Padre, Hijo y Espíritu, Orígenes utilizará el término *hypóstasis* [59]. La diferenciación conceptual entre la única *ousía* (esencia) y las tres *hypostáseis* (personas) será llevada a cabo, siguiendo a Mario Victorio y Epifanio, por los grandes Capadocios. Como características de las tres personas ponen paternidad, filiación, santificación, o con otras categorías: inengendrado, engendrado, procedencia o envío. Aquí ya aparece ese matiz determinante de todo el futuro: la *ousía* está en el orden del «qué», la *hypóstasis* en el orden del «quién». La clarificación del problema trinitario en el siglo IV (relación de la única esencia con las tres personas en Dios), tiene su equivalente en la clarificación del problema cristológico en el siglo V (relación entre la única persona de Cristo y sus dos naturalezas, la divina y la humana). La escuela alejandrina y San Cirilo ponen el acento sobre la unidad real de Cristo como único sujeto. Utilizan el término μία φύσις para salvaguardar su unidad histórica concreta de realizador de la salvación, ya que sólo en cuanto Dios podía llevarla a cabo. La unión de las dos naturalezas es «según la hypóstasis», es unión personal [60]. La escuela de Antioquía, con Nestorio como su exponente radicalizado, subraya en tal forma la perfección de las naturalezas, que el sujeto resultante parece sólo la conjugación del Hijo de Dios y del Hijo de María. Para él la unión no es *kath' hypóstasin* sino una *hénôsis têis eudokías, sunápheia;* la unidad es sólo de πρόσωπον = faz, aspecto, papel. Este término, que originariamente significaba la máscara que usaban los actores en el teatro, pasó luego a significar el papel, función, oficio, el quién de alguien. La unidad de Cristo es com-

[57] Cf. PLOTINO, *Enéadas* III, 5,3,1. Cf. P. HÜNERMANN, «Hypostase, hypostatische Union», en LTK³ 5, 371-377.

[58] «El correspondiente normal de ὑπόστασις es *sub-stantia;* de donde en el plan filosófico: la esencia de un ser, lo que se oculta bajo las apariencias. Pero esta acepción no está atestiguada en la Biblia más que en Heb 1,3: El Hijo es el troquel o la efigie de la substancia del Padre». C. SPICQ, en LTNT XV (Fribourg 1991) 633. Cf. W. H. HOLLÄNDER, «ὑπόστασις», en DENT II, 1901-1902 («En Heb 1,3 ὑπόστασις aparece con el significado más o menos filosófico de *realidad* o *ser:* Jesucristo como el Hijo es "la fiel estampa del *ser* (inmortal y trascendente)" de Dios»).

[59] Cf. ORÍGENES, *Contra Celso* VIII, 12 (BAC p.529-530).

[60] DS 251 (Carta 2.ª de San Cirilo, Concilio de Éfeso).

prendida como la conjuncion de dos principios de acción que convergen en un solo *prosôpon* Si la postura de San Cirilo amenaza con derivar a un monofisismo, la de Nestorio era un dualismo que ponia en peligro la verdad personal del unico sujeto del que habla el NT El Concilio de Éfeso afirmo la unidad de persona en Cristo y el de Calcedonia la verdad, perfección y permanencia de las dos naturalezas, haciendo prácticamente idénticos los dos términos discutidos hasta ahora *hypostasis* y *prósôpon*, y completando la definicion con la fórmula tomada del *Tomus ad Flavianum* de San León «Salva igitur proprietate utriusque naturae et in unam coeunte personam» (DS 293)

2 Concepto de persona y de unión hipostática en Oriente y Occidente

El proceso de clarificacion continúa en Oriente por obra de Leoncio de Bizancio y Leoncio de Jerusalén, pero sobre todo de Máximo el Confesor, *quien establece la distinción entre el ser real y el* «ser-para-sí» en el que las naturalezas poseen su existencia Las formulaciones de los dos Leoncios sobre la naturaleza humana de Cristo como ἀν-ὑπο-στάστος (es «sin», no tiene persona propia) y ἐν-ὑποστάσια (la naturaleza humana está enclavada «en» la persona divina) fueron fuente de claridad pero a la vez de eternos malentendidos porque inclinaban a despersonalizar la humanidad de Jesús En Occidente Boecio define a la persona con tres conceptos fundamentales substancia-individualidad-racionalidad «Persona est rationalis naturae individua substantia» [61] Ricardo de San Victor abre un horizonte nuevo al definirla con categorías nuevas existencia-relación-comunicación «Persona est spiritualis naturae incomunicabilis existentia» [62] Santo Tomás reasume la definición de Boecio afirmando que es «omnium naturarum dignissima [ ] modus existendi quem importat persona est dignissimus ut scilicet aliquid per se existens» [63] Y la completa con la noción de subsistencia en Cristo hay un sujeto de ejecución y de atribución *(persona)* y una única existencia *(esse)* La persona divina es el principio de unificación en Cristo La unión de la naturaleza humana con la divina no es accidental sino personal Por ello «no le adviene a aquella una nueva existencia personal sino solamente una nueva habitud o relación de la existencia

[61] BOECIO, *Contra Eutychen et Nestorium* III (PL 64,1343)

[62] RICARDO DE SAN VICTOR, *De Trinitate* 4,22

[63] STO TOMAS, *De potentia* q 9 a 2 y 3 Cf ST III q 1 a 12 ad 2

personal presente (del Verbo) a la naturaleza humana, de forma que la persona del Hijo de Dios subsiste no sólo según la naturaleza divina sino tambien según la humana»[64] La persona del Hijo eterno otorga subsistencia a su naturaleza humana creada Duns Scotus añade una nueva perspectiva para pensar en la persona su capacidad de última soledad[65] Con el nominalismo y Suarez se abre un camino nuevo, donde la persona no es un algo sino una negación de dependencia, mera habitud o modo propio de Jesus, entre la naturaleza humana y la divina[66] A lo largo del siglo XX se han repetido en clave psicológica las divergencias metafísicas propias que caracterizaron a Alejandría y Antioquía en el siglo V Galtier, Masure, Seiller, Karl Adam, Deodato de Basly, Glorieux, orientándose por la línea antioquena, han reafirmado la humanidad de Jesús, redescubriendo a «Cristo nuestro hermano», al hombre como nosotros que ha compartido nuestro destino ante Dios En cambio los autores que se orientan por la cristología de San Cirilo Parente, Diepen, Garrigou-Lagrange, Xiberta , parten de la visión joánica del Verbo encarnado, «Emmanuel», para comprender desde él la realidad concreta del hombre Jesús y organizar consecuentemente la cristología[67]

En la segunda mitad del siglo han aparecido nuevos intentos de interpretación de la union hipostática, partiendo de una reflexión sobre la existencia espiritual del hombre, mostrando su abertura al

[64] ST III q 17 a 2 Cf H M DIEPEN, *La theologie de l Emmanuel Les lignes maîtresses d une christologie* (Bruges 1960) 51-162 (Unidad de ser-unidad de existencia), J P TORRELL, «Le thomisme dans le debat christologique contemporain», en *Saint Thomas au XXeme siecle* (Toulouse 1993-Paris 1995) 379-409

[65] Cf DUNS SCOTUS, *Opus Ox* d 1 q 1 n 17 «persona ultima solitudo» Escoto distingue dos planos el existencial y el racional Por el segundo la persona es abertura a los otros y relacion a Dios Por el primero es soledad radical y *ultima* porque detras de la persona no hay nada ni nadie *Solitudo* porque, viviendo en solitario, en ensimismamiento, tiene que responder de si y de cuanto en ella se realice» E RIVERA DE VENTOSA, «Doble plano metafísico de la persona en la filosofía de Duns Escoto», en *Naturaleza y Gracia* 17/3 (1970) 285-287

[66] Cf STO TOMAS Las substancias racionales «quae habent dominium sui actus, et non solum aguntur, sicut alia, *sed per se agunt*» ST I q 29 a 1 Cf J H WALGRAVE, *Cosmos personne et societe* (Paris 1968) 119ss

[67] Las obras claves de esta reactivacion de las dos lineas cristologicas, a partir de la psicologia de Jesus (el yo, la autoconciencia), son P GALTIER, *L unite du Christ Être personne conscience* (Paris 1939), L SEILLER, *La psychologie humaine du Christ et l unicite de personne* (Paris 1951), ambos en la linea del dualismo antioqueno En la linea alejandrina y de Éfeso P PARENTE, *L Io di Cristo* (Brescia 1951), H M DIEPEN (cf *supra* nota 64), B LONERGAN, *De constitutione Christi ontologica et psycologica* (Romae) 1956, B XIBERTA, *El Yo de Jesucristo Un conflicto entre dos cristologias* (Barcelona 1954), que ofrece un panorama riguroso y un equilibrado analisis de las dos posturas

Absoluto; su trascendimiento hacia el otro como el lugar de su verdad y realización; la misión como la verdad de la persona; el prójimo como el que nos está encargado y en cuya alteridad se funda y realiza nuestra autonomía; para concluir que todo esto tiene su realización máxima en Cristo. *Así Cristo aparece no como un enigma y la gran excepción de lo humano sino como la clave para comprenderlo teóricamente y la fuerza para realizarlo prácticamente.* Aquí hay que situar los esfuerzos hechos desde la reflexión filosófica por B. Welte, F. Malmberg y K. Rahner, precedidos en su día por M. de la Taille [68]. Junto a ellos están las intuiciones que, prolongando a Barth y la tradición patrística, han aportado en una línea Balthasar, Ratzinger, Kasper, Hünermann; y en otra los protestantes Pannenberg, Moltmann, Jüngel.

3. Contenidos y su aplicación a Cristo

La historia de Occidente ha sido un intercambio e interacción de conceptos entre la experiencia teológico-religiosa y la sabiduría filosófica. Desde el Dios revelado por los profetas y Cristo hemos pensado al hombre, la historia y el ser. A la inversa, la experiencia histórica y la reflexión del hombre sobre sí mismo han repercutido al pensar a Cristo. *La cristología y la antropología en Occidente han sido elaboradas en reciprocidad.* Todo gran hombre ensancha con su vida la comprensión y realización humana. En este sentido la sucesiva autocomprensión del hombre se ha proyectado retroactivamente sobre Cristo haciéndonos más comprensible su realidad. En este proceso, el fenómeno actual de la secularización significa una inversión de la antropología anterior, ya que la experiencia cristiana del hombre como imagen de Dios y persona es la del llamado y enviado por Dios a la vez que responsable del mundo, colaborador y solidario de destino con Dios. La palabra persona a partir de un momento designó lo máximo en el orden de la realidad, la condición inefable e indefinible del hombre, cuyo origen, límite y definición vienen dados por

[68] Cf. B. WELTE, «Homoousios hemin. Gedanken zum Verständnis und zur theologischen Problematik der Kategorien von Chalkedon», en A. GRILLMEIER-H. BACHT (Hg.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart,* III (Würzburg 1954) 51-80; F. MALMBERG, *Über den Gottmenschen* (Freiburg 1960); ID., «Encarnación», en CFT I (1979) 405-413; K. RAHNER, «Problemas actuales de cristología», en ET I, 169-222; ID., «Encarnación», en SM 2, 549-567; M. DE LA TAILLE, «Actuation créée par Acte increé. Lumière de gloire, grâce sanctifiante, union hypostatique», en RSR 18 (1928) 253-268; ID., *Mysterium fidei* (Parissis 1931). Elucidario XLI. Appendix E, p.514-516.

Dios. Como resultado de esta interacción entre filosofía y teología, la palabra «persona» tiene unas dimensiones objetivas y refiere a unos órdenes de sentido, de los que surge, en los que se apoya y dentro de los que se realiza. Desde ellos, con ellos y ante ellos el hombre es persona. Exponerlos analíticamente equivaldría a hacer una historia de la filosofía y de la cristología. Han sido excogitadas y explicitadas para entender «cómo» Cristo es persona; pero, sobre todo, son resultado de la comprobación de que él «es» persona en forma suprema. Son las siguientes. La persona es:

— Sustancia racional (Boecio). Razón, esencia, individualidad.

— Existencia (Ricardo de San Víctor). Comunicación, amor.

— Relación (San Agustín). Consistencia como alteridad.

— Autonomía (Kant). Independencia, soberanía, emancipación y libertad.

— Autoconciencia (Schleiermacher). Ser en sí, estar cabe sí y saber de sí.

— Suidad (Xavier Zubiri).

— Misión (Balthasar). El sujeto individual es personalizado por la misión recibida de Dios.

— Responsabilidad y substitución (Levinas). Estoy encargado del otro; soy para él y rehén de él.

Desde aquí tenemos que explicar cómo el hombre Cristo es persona, y cómo en él la naturaleza humana tiene el último fundamento de su existencia consistiendo desde y en la persona del Hijo, siendo ello no algo negativo sino la forma suprema de personalidad y de personalización. Para comprender la respuesta tenemos que excluir varios malentendidos previos.

a) *Malentendido por exclusión.* Se afirma que Cristo es persona divina por sustracción de la real humanidad que nos caracteriza a todos los demás humanos. Él sería la «aparición», «manifestación», «epifanía» de Dios en el mundo, no una real encarnación y humanación de Dios. Al pensar que Cristo no es una persona humana, está diciendo que le falta lo esencial, lo que de verdad constituye al hombre en cuanto tal. Queda, en consecuencia, equiparado a un fantasma, ángel o mediador perteneciente a otro mundo, remitido a lo prehumano, animal o natural. En cualquier caso no podría ser reconocido como hombre verdadero. Toda la historia de la Patrística, comenzando ya en el NT, es una lucha por rechazar tales negaciones de la humanidad de Cristo. La unión que la fe afirma existir entre la naturaleza humana y la divina no es del orden biológico o físico en el sentido material, sino del orden personal. El Hijo crea una nueva humanidad y la hace ser en la medida en que la afirma por suya, en el doble sentido del término: es verdaderamente humana y su verdad deriva de la acción personalizadora del Hijo.

b) *Malentendido por excepción.* Se parte del hecho de que Cristo es la gran excepción, el gran milagro o enigma de lo humano, que por tanto habría que pensarlo con otras categorías al margen de como pensamos la relación de Dios con cada hombre y la relación del hombre con Dios. Ahora bien, la verdad es justamente lo contrario. Él no es la excepción sino la regla, y todo lo demás hay que repensarlo desde él. *Cristo no es el único como excepción sino el único como el primero (prototipo, primogénito, paradigma) y el último (fin, consumador, anticipador del fin).* A su luz Dios pensó al hombre, creó el mundo, y por tanto a su luz tenemos que pensarnos los hombres a nosotros mismos. Cristo es «el hombre nuevo», el «último Adán», el «Espíritu vivificante», en contraposición y superación del hombre pecador, del primer Adán, que fue hecho sólo alma viviente.

4. Interpretación moderna de la unión hipostática (Rahner, Zubiri, Ratzinger)

Santo Tomás en un sentido, Blondel, Rahner y Zubiri en otro, parten de la creación o la comunicación progresiva de Dios al hombre para pensar la comunicación y constitución personalizadora del hombre Jesús por el Verbo como el punto final de ese proceso creciente. Esto puede hacerse con categorías evolutivas o sin ellas, acentuando la apertura activa de Dios al hombre o la abertura y actitud expectante del hombre ante Dios con la consiguiente ordenación y referencia al Absoluto [69]. El espíritu humano en última instancia quizás se diferencie de otras formas de conciencia, tal como la encontramos en el animal, por su capacidad de conocer y de responder a Dios [70]. *El lugar y el sujeto donde se da esa reciprocidad entre el hombre —vuelto y abierto hacia el Absoluto— y el Absoluto —vuelto y abierto al hombre en diálogo— es Cristo.* Por eso en él se han consumado la creación y el espíritu. Dios ha sido definitivamente Dios y

[69] «La encarnación del Logos, a pesar de ser un acaecer histórico, y por ello único, que tiene lugar en un mundo también esencialmente histórico, aparecería *ontológicamente* no sólo *a posteriori* y moralmente —como objetivo inequívoco del movimiento total de la creación—. Todo lo restante y lo anterior sería tan sólo su preparación y mundo en torno». K. RAHNER, «Problemas actuales de cristología», en ET I, 185. Cf. ID., «La cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo», en ET V, 181-220. «El mensaje cristiano [...] es en cierta manera la repetición ontogenética de una historia de la revelación filogenética de la humanidad». ID., en SzT XII, 586. En Jesucristo se expresa de manera temática e insuperable «la presencia anónima de Cristo en el mundo y su historia». ID., SzT VIII, 408

[70] J. RATZINGER, *Sobre el concepto de persona en teología,* 177.

el hombre ha sido definitivamente hombre, porque en un único sujeto se ha dado la autoexpresión máxima del uno y del otro. Dios ha sido hombre sin dejar de ser Dios, incluso siéndolo al máximo; y el hombre ha llegado a ser Dios no sólo sin dejar de ser hombre, sino siéndolo al máximo.

Estas reflexiones presuponen una purificación del concepto usual de Dios, que en el fondo no es religioso y está operando en la conciencia de muchos cristianos e incluso teólogos. Hay un presupuesto anticristiano que inclina inconscientemente a pensar a Dios como límite para el hombre, como envidia del hombre, como antagonista del hombre. Quienes piensan desde ese presupuesto necesitan situar al hombre en la máxima distancia y autonomía posibles respecto de Dios, justamente para ser más hombre. La consecuencia es que allí donde más Dios hay, menos margen queda para el hombre, y allí donde hay margen total para el hombre, menos queda para Dios. En consecuencia, si la fe afirma que la única persona en Cristo es el Logos y no hay una personalidad humana, desde tal presupuesto se concluye que Cristo es la suprema negación del hombre, el síntoma de la catástrofe teológica de la humanidad. Por todo esto la respuesta a la pregunta por la constitución personal de Cristo sólo se puede dar hoy desde una reflexión fundamental sobre la relación Dios-hombre, mostrando que en Cristo se da la máxima autodonación de Dios, quien con ella suscita máxima realidad, autonomía y libertad de la creatura [71]. Ya la creación es justamente afirmación del otro, para que sea él en sí y para sí. *Dios nos ha creado por su amor para nuestra libertad. Dios puede dar y darse del todo a los otros para que sean por sí mismos compartiendo su divinidad; puede hacerlo todo menos dejar de ser Dios* [72]. Lo único que el hombre no puede olvidar es su creaturidad y lo único que no puede intentar es erigirse en principio absoluto de realidad. Eso es el original pecado que conduce al exilio y a la muerte en el dolor. Adán es la contraforma de Cristo, al olvidar su finitud pretendiendo ser como Dios. Cristo, dejando el ejercicio en majestad de su divinidad, se hace esclavo: el resultado es la redención de los esclavos y una nueva plenitud suya (cf. Flp 2,9).

[71] «La reflexión cristológica nos ha obligado a retrotraernos a la doctrina general de la relación Dios-creatura y ha hecho aparecer la cristología como la cima naturalmente única, "específica", de esta relación... La unicidad esencial, irreductible y el carácter misterioso de la realidad de Cristo no excluyen la posibilidad de considerarla en una perspectiva en la que aparezca como cumbre y conclusión, como término misterioso, planeado de antemano por Dios, de la actuación divina en la creación». K. RAHNER, «Problemas actuales de cristología», en ET I, 183.

[72] Después de afirmar que el devenir es lugar en que Dios puede estar y manifestarse, Barth añade: «Das Einzige was Gott nicht kann: er kann nicht aufhören Gott zu sein». KD IV/2, 43.

En continuidad con esta línea del pensamiento, tenemos tres propuestas modernas para explicar la unión hipostática, o cómo el hombre Jesús es el Verbo encarnado y su naturaleza humana logra su realidad por extensión de la naturaleza divina personalizada en el Hijo. Hay que mostrar no sólo que Jesús es realmente hombre sino que su humanidad es la más plena, la mejor realizada. Para llegar a esta conclusión se parte de dos presupuestos: el uno es relativo a Dios, el otro relativo al hombre. El Dios de la Biblia suscita la creatura por la comunicación de su propio ser trinitario. Dios prolonga su ser en la historia participando en el destino de su creatura. Dios se otorga a sí mismo primero a la naturaleza, después a la humanidad, luego a un pueblo elegido, dentro de él a un resto, y finalmente a una persona. Este movimiento de concentración intensiva de la presencia divina es doble: de mayor donación de sí con mayor inmersión en el ser y en el destino del otro. *La condescendencia suprema de Dios por donación de sí y la afirmación suprema de la creatura es la encarnación. Tal abajamiento de Dios lleva consigo la elevación del hombre* [73]. Dios es definitivamente Dios cuando tiene un hombre frente a sí que es tan absoluto como él. Ese hombre es Jesús. Pero se puede partir también de una comprensión del hombre como *esencia abierta, ser para el diálogo, persona constituida en el autotrascendimiento,* capaz de ordenarse al absolutamente otro de sí y por ello capaz de recibir y expresar la vida trinitaria.

Zubiri expone la realidad personal de Jesús, dentro de los grados de versión posibles de Dios a su creatura:

— La *presencia fontanal* de Dios en las cosas todas, en las que la persona física del Verbo está presente a la realidad de Cristo haciéndola ser, como hace ser a toda la realidad (creación).

— *Plasmación positiva* y conversiva de esa realidad hacia Dios, mediante una amistad que la atrae hacia sí. Esta presencia por gracia convierte al hombre en amigo de Dios. La presencia trinitaria, y con ella la presencia del Hijo en Jesús, consiguiente a ese don, es más profunda (inhabitación).

— *Intimación expresiva,* por la cual la presencia del Verbo en el hombre Jesús lo convierte en manifestación real de su propio ser personal. «El individuo humano llamado Cristo, es por intimidad lo que ningún otro hombre: la manifestación misma del Hijo de Dios, de la

[73] «La reconciliación acontecida en Jesucristo es lo Uno y el Todo de aquella salida del Hijo de Dios y de aquella entrada del hijo del hombre. "Versöhnen = ἀποκαταλλάσσειν = reconciliar" dice ya literal y originariamente: intercambiar. La restauración y renovación de la alianza entre Dios y el hombre consiste en este intercambio: *exinanitio Dei* (reducción casi a la nada en la encarnación) contra *exaltatio hominis* (elevación del hombre)». K. BARTH, KD IV/2, 21.

segunda persona física de la Trinidad. No solamente eso, sino que es en segundo lugar una manifestación viva, vivida» (experiencia personal y expresión como figura reveladora).

— *Realidad filial.* No se trata de una presencia que viene de fuera sino de un poder de realidad que naciendo de dentro constituye. Es la realidad filial misma del Hijo la que constituye a ese hombre. «Desde el punto de vista de Dios consiste en que la persona física del Verbo es inmanente a este hombre en una forma intrínseca, radical y última. Es inmanente a lo humano. Pero, recíprocamente, lo que llamamos el hombre está transido y transfundido por la realidad divina, que le es inmanente» [74].

La procesión trinitaria trascendente del Hijo se extiende y expresa en este hombre, que es así Hijo en un sentido único. Ese hombre es el Hijo de Dios: en él se actualiza y expresa humanamente la procesión trinitaria iniciante que, desde el Padre, engendra al Hijo y se consuma en el Espíritu Santo. *Esta identidad entre procesión trinitaria eterna y realización histórica constituye al hombre Jesús, que por tanto no es un hombre asumido (un hijo adoptivo, realidad añadida, complementaria o doble respecto del Hijo), sino que es el mismo Hijo eterno siendo hombre. Y, a la inversa, podemos decir que este hombre es Dios, uno de la Trinidad.* Ésta es la razón por la que podemos predicar de él propiedades divinas y humanas, de forma que lo divino afecta al hombre y lo humano afecta a Dios (comunicación de propiedades). Así queda afirmada la radicación de todo lo referido a Jesús en el único sujeto, el Hijo encarnado, superando tanto el dualismo como la negación de lo humano o su confusión con lo divino.

La consistencia y subsistencia personal del Hijo fundan la realidad del hombre Jesús. Zubiri llama a esta realidad, cobrada del Hijo y constituyente de Jesús, *suidad.*

> «El hombre Cristo, el individuo concreto Cristo, este joven carpintero que anda por las calles de Jerusalén, no tiene más suidad que la que le confiere la generación eterna del Verbo en la que está asumido. Este hombre no se pertenece. Tiene subsistencia pero una subsistencia consecutiva a su suidad de Verbo.
>
> *Y por eso la presencia de Dios en Cristo no es una unión sino una unidad. Es* la unidad intrínseca y radical, teologal y única en la creación, entre la procesión *ad intra* que es la generación eterna del Verbo y el hombre que de una manera misteriosa está incurso no solamente en lo que Dios es sino en el modo mismo de ser Dios, a saber: en su propia generación eterna. Por eso, en este sentido, la realidad divina de Cristo no anula su humanidad sino que, al revés, la subli-

[74] X. ZUBIRI, *El problema teologal* ., 273-274.

ma... es el último grado de inmersión del hombre dentro de Dios y, recíprocamente, de inmanencia de Dios en el hombre» [75].

Ratzinger ha pensado en semejante dirección a partir de dos perspectivas. La primera es la evangélica, para la cual el hombre llega a sí mismo cuando se trasciende, olvida y pierde. Esa pérdida es su ganancia o salvación. La siguiente afirmación de Cristo es la definición de su persona divina a la vez que la interpretación de su destino histórico: «Sólo el que se pierde se gana, mientras el que se retiene se pierde» (Mt 10,39). De esencia de la persona es llegar a ser por lo que está más allá de sí misma y por quien la trasciende: se cobra a sí misma en el otro. La segunda perspectiva desde la que piensa Ratzinger es la filosófica y tiene su antecedente en las reflexiones de Welte sobre cómo la unión hipostática es la actualización radical y gratuita de lo que es el espíritu finito en su estructura constitutiva. El hombre como espíritu llega a sí mismo mientras que llega al Otro, cuando se encuentra a sí en Dios. Su ser es respectividad y su verdad la alcanza en su relación al Absoluto. La fe afirma como hecho histórico acontecido en Cristo lo que acabamos de afirmar como reflexión teórica. A esclarecer eso, pese a la posible ambigüedad de la fórmula, tiende la expresión: «En Cristo hay dos naturalezas y una persona».

«En Cristo el ser está radicalmente dado en el otro. La relatividad al totalmente Otro está ya dada siempre como fundamento de la existencia misma, como lo que la porta y la sostiene. Pero tal modo de "ser-totalmente-en-otro", tal como lo vemos en él, no elimina el "ser-en-sí-mismo" sino que lo lleva a su plenitud [...] En Cristo, el hombre que está totalmente cabe Dios, no es eliminada la humanidad sino que llega a su posibilidad suprema, que consiste en trascenderse hasta el interior del Absoluto y en la recolección de la propia relatividad hacia la absolutez del amor divino» [76].

Ratzinger añade una perspectiva. En Cristo no sólo se da
— la ordenación al Absoluto;
— la ordenación a ser desde el tú; sino también
— la ordenación al nosotros.

Esto tiene lugar en dos sentidos. Uno, en cuanto que Jesús arrastra a los que son con él, ya que su persona es «capital» y no existe sin los miembros que forman su personalidad corporativa. Otro, en cuanto que esa relación constituyente que, como prolongación de la genera-

[75] Ibid., 274; 276. Cf. S. J. CASTILLO ROMERO, *La persona en X. Zubiri. Personeidad y personalidad* (Salamanca 2000).
[76] J. RATZINGER, o.c., 177-178.

ción trinitaria, constituye al hombre Jesús, lo abre también al Espíritu y no sólo al Padre. Dios sólo existe como un «nosotros», y por ello el hombre Jesús, siendo personalizado por el Hijo exclusivamente, sin embargo, queda referido y expresa al Padre y al Espíritu. Vive viniendo de ellos, se vive referido a ellos y nos los revela. En su vida histórica valía el principio: *Christus per Spiritum ad Patrem.* Una vez que él ha sido glorificado, ahora vale para él y para nosotros: *Per Christum in Spiritu ad Patrem.* La Trinidad previene al hombre Jesús en el orden del ser y en el orden del conocer; por eso ella puede provenir de él para nosotros y él ser su revelador. Sólo porque le constituye puede revelarla y la revela con su persona existiendo, no con hechos advenidos ni con palabras demostrativas. Jesús es el icono personal, viviente, de la Trinidad, y como todo verdadero icono no lleva a otra cosa distinta de él, que estaría detrás de él o sería superior a él, sino que transparenta lo que le hace ser a él, viniendo de más allá que él. Por eso, el icono orienta hacia el punto central del que proviene la luz trascendente y a la vez le es inmanente.

El principio del personalismo «Yo-Tú» es superado en la experiencia eclesial y en la reflexión cristológica hacia el principio «Nosotros». A la vez el principio dialogal, en la medida en que el «tú» encuentra en el «yo» su confirmación externa y busca en él la alteridad plenificadora, hay que desbordarlo hacia el movimiento de sentido inverso: el tú no es el complemento del egocentrismo del yo, sino su expolio, porque me instituye, reclamando mi responsabilidad para con él hasta la sustitución (Levinas). La muerte de Jesús viene exigida por su compromiso absoluto con el «Tú» de los hombres, de los que no espera la propia confirmación sino que se pone en su lugar y en su favor. Pablo dice como suprema evidencia: «Cristo me amó y se entregó por mí» (Gál 2,20). Esta doble superación del personalismo dialógico, que la teología debe realizar, implica el trascendimiento e integración en un orden superior, no su negación.

> «En el cristianismo no existe simplemente un principio dialógico en el sentido moderno de la pura "relación yo-tú". Y esto es así tanto desde el punto de vista del hombre, que encuentra su lugar propio en la continuidad histórica del pueblo de Dios, en el histórico "nosotros" más amplio que le porta, como desde el punto de vista de Dios, donde tampoco se da ese principio dialógico que por su parte tampoco es un simple Yo, sino más bien el "Nosotros" del Padre, Hijo y Espíritu Santo. A ambos lados no existe ni puro "Yo" ni el puro "Tú", sino que por ambas partes este yo está acogido en el "Nosotros mayor"» [77].

[77] Ibid., 218.

El hombre Jesús, en cuanto Hijo de Dios, expresando la integración suprema de las procesiones trinitarias en una conciencia humana e integrando una conciencia humana a la realización del misterio mismo de Dios, es así el caso-límite de la creación. Límite como meta a la que tiende. En palabras de Barth, la creación está ordenada a la alianza, que se realiza históricamente como encarnación y redención: «La creación fundamento externo de la alianza. La alianza fundamento interno de la creación» [78]. Aparece así la unidad interna del plan divino, que el pecado del hombre no modifica formalmente; sólo imprime a su realización unas características por las cuales esa alianza lleva a Cristo hasta la muerte. La encarnación, meta originaria de la creación, se torna encarnación redentora, porque el hombre tiene que ser reformado como paso previo antes de ser transformado a imagen del Primogénito (Rom 8,29).

5. Comprensión ontológica y dinámica frente a comprensión óntica y estática

Esta visión dinámica indaga en la propia estructura de la realidad humana de Jesús para descubrir la posibilidad, conveniencia y ordenación intrínsecas a un trascendimiento, existencia en el otro y constitución desde la relación con él, como lo más absolutamente propio del espíritu humano, en cuanto realidad abierta, y de la persona constituyéndose en alteridad. Así aparece que *el hombre Jesús no es una anomalía de lo humano que haya que explicar, sino, a la inversa, la meta y norma, desde las cuales hay que explicar nuestra humanidad como forma proficiente.* La cristología es antropología consumada; la antropología es cristología deficiente, repite Rahner [79]. Que sólo se haya dado en uno y no en todos los hombres, es el signo manifestativo de que no es una posibilidad que nace de abajo. Lo que aconteció una vez en Jesús es fruto de una naturaleza actuada directa e innovadoramente por Dios, no actuable por el hombre mismo. La naturaleza humana tiene capacidad receptiva obediencial para dar ese salto al límite y recibir ese salto del límite. Pero una cosa es lo que es nuestro por realización de posibilidades receptivas de nuestro ser, actuadas por otro; y otra cosa lo que nosotros podemos hacer por nosotros mismos solos. La afirmación del «sobrenatural cristiano» se

[78] Son los títulos de su párrafo 41 sobre «Creación y alianza», en KD III/1, 103-257; 258-376.

[79] «La cristología es, a la vez, término y comienzo de la antropología y tal antropología es, en verdad y eternamente, teología. Porque Dios mismo se ha hecho hombre». «Problemas actuales de cristología», en ET I, 206.

sitúa entre dos abismos: el extrinsecismo y el inmanentismo [80]. Si la encarnación se hubiera dado en todos los hombres no habríamos tenido distancia suficiente para percibir que ser hombre no es ser Dios y que la vida humana, como expresión de la vida trinitaria, es una posibilidad de la Trinidad respecto de la vida humana, no de la vida humana respecto de la Trinidad. Cuando la anti-fe logra a veces la clarividencia que caracteriza a la fe, hizo dos afirmaciones tan luminosas como provocadoras: «Si existe Dios, ¿cómo iba yo a tolerar no serlo?» (Nietzsche) [81]. «Si Cristo es consustancial con Dios, se ha despejado el enigma del hombre: el hombre es y cada uno somos Dios. La encarnación es otra manera de nombrar la autodivinización del hombre» (Bloch) [82]. El prometeísmo y la mística pagana por contraposición nos ayudan a divisar las profundidades de la fe como realidad del hombre y como gracia de Dios. Adán y Cristo ofrecieron el mismo fin al hombre: ser como Dios. La diferencia consistió en los medios utilizados para lograrlo. Adán, por el camino del rapto contra Dios, condujo a la muerte. Cristo, por el camino de la recepción de Dios (como don) de Dios (dador de sí mismo), condujo a la divinización. Dios es Dios y el hombre es hombre. *Todo es posible menos superar el principio de identidad cristiana: Dios y el hombre son uno en la diferencia - Dios y el hombre son diferentes en la unidad.* No hay camino para llegar a un Absoluto englobante de la dualidad y negador de la diferencia. En cristiano, Dios es el Absoluto como esencia personal, libre y creadora. Ningún concepto de Absoluto

[80] Santo Tomás considera la encarnación como la suprema «promoción» del hombre, y ve su fundamento antropológico en la condición del hombre como imagen de Dios, que le hace capaz de conocerlo, amarlo, recibirlo y expresarlo como él es en sí mismo. Por ello una vez que por revelación conocemos la encarnación, ella nos parece natural. «Humana natura in quantum est rationalis et intellectualis nata est contingere aliqualiter ipsum Verbum per suam operationem cognoscendo scilicet et amando ipsum [...] Similitudo imaginis attenditur in natura humana secundum quod est capax Dei, scilicet ipsum attingendo propria operatione cognitionis et amoris». ST 3 q.4 a.1 et ad 2; q.1 a.2.

De la visión beatífica dice que en un modo es *supra naturam,* en cuanto que con nuestras fuerzas no la podemos alcanzar; pero en otro sentido, es *secundum naturam animae rationalis,* en cuanto que la esencia de esa naturaleza es ser *capax Dei.* ST 3 q.9 a.2 ad 3. El hombre por lo que puede hacer es poca cosa, finito y mortal; por lo que se puede hacer de él y él puede recibir, es grande cosa, infinito e inmortal. No lo es el animal, el árbol o la piedra; por eso la cercanía del hombre a Dios es mayor que su cercanía al mundo material y animal.

[81] Cf. U. WILLERS, *Nietzsches antichristliche Christologie* (Innsbruck 1988); «... wie hielte ich's aus, kein Gott zu sein!». ID., «F. Nietzsches Auflösung der Christologie», en D. HATTRUP-H. HOPING (dirs.), *Christologie und Metaphysikkritik.* FS P. Hünermann (Münster 1989) 89-122.

[82] Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Ernst Bloch un modelo de cristología antiteísta: Com* RCI 1 (1979) 66-77.

puede identificarse con el Dios cristiano, si niega esas tres características [83].

Esta perspectiva dinámica y ontológica de la humanidad de Jesús completa la perspectiva estática y metafísica de la tradición clásica. Santo Tomás afirma con la tradición patrística que Jesús está constituido por la persona del Hijo, que no sólo habita en él como en un templo ni sólo lo asume como un hábito o instrumento externo, sino que lo constituye en su propia humanidad otorgándole la *subsistencia.* Frente a la terminología patrística *(anhypostasía-enhypostasía)* la interpretación moderna tiene la ventaja de explicar la acción no como negación del Hijo sino como personalización plenificadora del dinamismo inherente al hombre —esencia abierta o espíritu abierto—, llamado a autotrascenderse, y a la persona como realizada en alteridad. El Verbo no niega al hombre su personalidad, sino que le hace personal en la forma suprema pensable por la participación en la misma vida trinitaria del Absoluto. Hay que cambiar la perspectiva: no sólo se debe ver el mundo desde abajo (materia, espíritu, persona, Cristo) sino que también debemos verlo desde arriba. La medida original del ser, desde la que podemos y debemos comprender al hombre, no es la materia sino el hombre Cristo. El autor, el modelo y el fin son tan esenciales para comprender algo como la materia de la que está compuesto.

III. LA CONSTITUCIÓN PSICOLÓGICA DE CRISTO (CONCIENCIA)

La realidad humana de Jesús tenía la unidad propia de un sujeto personal, que es el Hijo encarnado, y la complejidad propia de su constitución divino-humana. En él está presente y activa la naturaleza divina (forma abstracta de designar la concreta realidad trinitaria de Dios, personalizada en el Hijo) a la vez que la naturaleza humana (que siendo individualizada por el sujeto concreto hijo de María arrastraba consigo en alguna medida a la entera humanidad y al cosmos, de los cuales es solidario cada hombre). Jesús tenía la vida intelectiva, afectiva y desiderativa correspondiente a su humanidad. Su alma, creada y finita, tenía la perfección y los límites propios de un hombre de su tiempo y lugar, pero a la vez la dotación necesaria para cumplir su misión [84].

[83] Cf. W. PANNENBERG, *Metaphysik und Gottesgedanke* (Göttingen 1988) 24.

[84] La teología no impone «una antropología concreta» (monista, dicotómica o tricotómica) para comprender la humanidad de Jesús. Lo que sea el hombre, eso lo ha asumido el Verbo al encarnarse: «Se encarnó, es decir tomó un hombre perfecto,

Una vez adquirido esto, ¿cómo es la existencia concreta de Jesús en el orden de la conciencia y de la libertad? Si la unión hipostática es un misterio que desborda nuestra capacidad de comprensión, la constitución de la conciencia de Jesús es igualmente un misterio. Pero tenemos que afirmarla con todo realismo aun cuando no sepamos explicarla del todo, ya que lo contrario sería negar la integridad de la humanidad de Jesús y con ello la verdad de la encarnación (Jn 1,14). Sin embargo no vale una transposición unívoca del criterio de nuestra humanidad a Cristo. En la única y común humanidad hay diferencias, fundadas en el distinto origen (Cristo es el Hijo de Dios encarnado) y en la distinta misión (Cristo es el Mediador de nuestra salvación de parte de Dios y el protagonista activo de esa salvación como representante de toda la humanidad ante Dios). Esa igualdad en la diferencia torna abismático el problema de pensar la conciencia de Jesús: hombre, Mesías, Hijo. Tenemos que pensarla desde la nuestra y como la nuestra, pero no podemos medirla por ella y reducirla a ella, sino, a la inversa, debemos medir y pensar lo mínimo nuestro desde lo máximo de Cristo.

1. Posibilidad de una psicología de Jesús

¿Es posible penetrar en esa conciencia y elaborar una psicología de Jesús, que explicite la articulación que existe en el fondo de su yo entre elementos divinos y humanos, entre contenidos de filiación eterna y contenidos de experiencia histórica, o cómo este misterio nos desborda? [85]. Esta pregunta, desconocida en la cristología clásica y surgida en nuestro siglo, ha recibido respuesta diferente [86]. La

alma y cuerpo, e inteligencia y todas las cosas, o lo que es hombre, fuera del pecado» (DS 44). La tradición influenciada por el platonismo ha privilegiado la visión dualista (cuerpo-alma) pero en la Biblia y en la Patrística existe también la comprensión ternaria (cuerpo, alma, espíritu). Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña*, 827-830.

[85] «Lo que es más expresivo de toda teología (= ser de Dios) es la divina configuración humana de Jesús (= humanidad), que es sin embargo inefable para toda palabra, desconocida para toda inteligencia e incluso para el más elevado de los ángeles superiores». PSEUDO-DIONISIO, *De divinis nominibus* 9,5 (PG 3,648A).

[86] El mejor panorama histórico hasta 1950 lo ofrece J. TERNUS, «Das Seelen- und Bewusstseinsleben Jesu. Problemgeschichtlich-systematische Untersuchung», en A. GRILLMEIER-H. BACHT, *Das Konzil von Chalkedon* III, 81-237. Además cf. B. XIBERTA, *El yo de Jesucristo...;* E. GUTWENGER, *Bewusstsein und Wissen Christi* (Innsbruck 1960); B. LONERGAN, *De constitutione Christi ontologica et psychologica* (Romae 1956); J. GALOT, *La conciencia de Jesús* (Bilbao 1977); J. ALFARO, «Cristo glorioso revelador del Padre», en *Cristología y antropología* (Madrid 1974)

teología oriental y no pocos autores occidentales consideran un desacato a la vez que un imposible intentar penetrar en la conciencia de Cristo, elaborando la correspondiente psicología. ¿No equivale a querer escudriñar la conciencia misma de Dios? [87]. Por otra parte, los intentos que se han hecho por esclarecerla ¿no terminan disolviendo lo específico de Jesús en las leyes generales de lo humano o reduciéndolo a mera variante de las propiedades características de sus contemporáneos? Lo que se logra con este intento no pasa de ser la psicología general, propia de un judío galileo del siglo I, pero no nos ofrece nada específico de Jesús. Si su conciencia está determinada por la persona divina, entonces escapa a nuestras posibilidades [88].

En el NT apenas encontramos base para elaborar esa psicología y describir esa conciencia en el sentido moderno. Los evangelios presentan una personalidad coherente y rectilínea, consciente de sí y entregada a una misión, a la que permanece fiel hasta el final. Pero no muestran ningún interés por los aspectos privados, familiares y psicológicos. Los textos no se centran en la dimensión individual de su persona sino en su función mesiánica y en su significación universal. La tradición sinóptica ha recogido los rasgos personales en su dimensión exterior y relacional, pero apenas nos deja percibir su interioridad y menos se asoma a lo que hoy consideramos esencial para conocer a un ser humano: su autoconciencia, la percepción refleja de la propia libertad, el proceso de maduración, la consolidación o quiebra de su identidad. Dos textos afirman la historicidad de su ser y saber: «Jesús crecía en sabiduría, en edad y gracia ante Dios y ante los

141-182; K. RAHNER, «Ponderaciones dogmáticas sobre el saber de Cristo y su conciencia de sí mismo», en ET V, 221-243; J. MOUROUX, «La conscience de Jésus et le temps», en *Le mystère du temps* (Paris 1962) 81-170, esp. 100-120; R. GUARDINI, *La realidad humana del Señor,* en *Obras,* III (Madrid 1981) 91-232; H. U. VON BALTHASAR, «La conciencia de Cristo», en *Puntos centrales de la fe* (Madrid 1985) 131-144; ID., «Misión en la dimensión de la conciencia-Misión en la dimensión del ser», en TD 3, 143-240; 164-173.

[87] «Describir la psicología de Jesús está más allá de nuestras fuerzas. Todas las tentativas hechas en este sentido, incluso las mejores, atestiguan por lo menos una falta de "buen gusto espiritual" y su fracaso está asegurado de antemano. Nuestra psicología, con todos los límites y restricciones que le imponen de antemano las consecuencias del pecado, está fuera de lugar aquí. En su hipóstasis Cristo era el mismo Dios. Su persona era una persona divina». I. KOLOGRIVOV, *Le Verbe de la Vie* (Bruges 1951) 75.

[88] «No es posible realizar este análisis acerca de Jesús, si no es trazándose límites muy modestos. El mero intento destruye la verdadera imagen de Jesús porque en el centro de su personalidad encontramos el misterio de la filiación divina, que anula toda psicología». R. GUARDINI, *La realidad humana del Señor,* 95; ID., *El Señor,* I (Madrid [3]1958) 15-17. «No existe una psicología de Jesús, puesto que se estrella ante el misterio de su personalidad». Ibid., 41.

hombres» (Lc 2,52; cf. 2,40; 1,80); y su ignorancia: «sobre aquel día o la hora nadie sabe nada, ni los ángeles en el cielo ni el Hijo, a no ser el Padre» (Mc 13,32; Mt 24,36). Otros textos descubren sus acciones y sentimientos, sus reacciones y pasiones, esperanzas y rechazos.

2. El problema en la historia vivida de Jesús

En la primera parte vimos cómo en el vivir y actuar de Jesús había una *cristología implícita,* una *soteriología implícita* e incluso una *eclesiología implícita.* Él no hizo ni teología ni cristología mediante afirmaciones directas sobre su persona y misión, que difícilmente hubieran podido ser entendidas e integradas por los oyentes dentro de su comprensión del Mesías y de Dios. Pero tuvo unas formas de actuar, comportarse y marchar hacia la meta propuesta que fueron reveladoras como las propias expresiones autoidentificativas, porque palabra y vida, concepto y existencia se interpretaron en reciprocidad. Así fue explicitando Jesús su conciencia de portador del Reino, de profeta escatológico, de Hijo amado, que cual Siervo de Yahvé vive un destino de sufrimiento por los muchos y que en el momento cercano a la muerte realiza un signo (eucaristía) en el que dentro del rito pascual conocido inserta un elemento nuevo: los signos del pan y del vino, en los cuales interpreta, anticipa, corporeíza y universaliza el sentido de su cuerpo roto en la cruz y de su sangre derramada en la tierra, como vida entregada por los muchos para el perdón de los pecados. *Es en esa historia donde nos está dada de hecho la conciencia de Jesús en la medida en que es realizada, aun cuando no esté explícitamente formulada.* Para comprender qué saber general y qué conciencia de sí mismo y de su misión tenía Jesús no tenemos otro camino que su propia historia interpretada en la luz del NT, la lectura que bajo la acción del Espíritu Santo ha ido haciendo la Iglesia y nuestra propia connaturalidad en la fe con él.

3. Patrística y Edad Media: Las tres ciencias (de visión, infusa, adquirida)

La Patrística no planteó en explicitud el problema de la ciencia y conciencia de Jesús. Se contentó con afirmar la integridad y perfección de su humanidad. Sólo en los siglos IV-VI los «agnoetas» negaron que Cristo tuviera un conocimiento completo, que consideraban exclusivo de Dios (Dan 13,42), afirmando que estaba bajo los límites

de la ignorancia como los demás hombres. A quienes negaban a Jesús el saber completo se los identificó con los nestorianos, porque eso suponía que reconocían un sujeto humano ignorante al lado del Verbo, que evidentemente es omnisciente [89]. En la misma dirección alguien afirmó que Jesús no fue consciente de su identidad ni de su misión universal salvífica. San Gregorio Nacianceno responde que sería una locura creer en alguien como Hijo de Dios o reconocerlo como portador de la salvación humana, si él mismo no tenía alma humana y no era consciente de su identidad y función [90]. Frente a Bultmann y a otros, ha sido necesario en nuestros días repetir que no puede ser Salvador de los hombres, como Mediador entre Dios y ellos, quien no es consciente de tener tal misión ni voluntad de realizarla.

La Edad Media planteó el problema no en clave de conciencia sino de «ciencia»: qué es lo que sabía Jesús y por qué cauces lo sabía. Santo Tomás en su sistematización clásica de la ciencia de Cristo distingue:

— *La ciencia beatífica* o propia de los bienaventurados.

— *La ciencia infusa* o propia de los ángeles.

— *La ciencia adquirida* o experimental, propia de los hombres.

En un primer artículo justifica la necesidad de una ciencia en Cristo, además de la divina, que posee en cuanto segunda persona de la Trinidad. La respuesta es que, si tiene una humanidad íntegra, debe poseerla porque a esa perfección pertenece la condición racional y no sólo sensitiva. El principio es el siguiente. *«Nihil autem naturalium Christo defuit: quia totam humanam naturam suscepit»* [91]. Para afirmar la ciencia de los «bienaventurados» y de los ángeles pone en juego dos principios claves de su cristología. El *principio de la causalidad universal* y el *principio de perfección* o plenitud de Cristo.

a) Si Cristo es el que lleva a la perfección a los seres creados, dado que él es principio de creación y de santificación de todos, no puede reducir esa potencia al acto si él mismo no está en acto. El hombre está llamado a la visión beatífica, es capaz de ella por ser imagen de Dios, y a este fin es conducido por la humanidad de Cristo. «Por tanto convenía que este conocimiento de Dios que consiste en la visión beatífica existiera de manera la más excelente en el hombre Jesús: porque siempre la causa debe ser más potente que lo causado» [92].

[89] Cf. L. R. WICKHAM, «Agnoëten», en LTK^3 1, 240-241.

[90] Cf. S. GREGORIO NACIANCENO, *Epist. 101 ad Cledonium* (SC 208 p.51; PG 37,181C).

[91] Sto. TOMÁS DE AQUINO, ST III q.9 a.1.

[92] Ibid. a.2.

b) El principio de perfección, que encuentra formulado en Col 2,3: «En él están escondidos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia», lo explica afirmando que todo lo que está en potencia es imperfecto hasta que no sea reducido al acto. La inteligencia humana está en potencia para muchas cosas hasta que, recibiendo las especies inteligibles que son formas plenificadoras, es reducida al acto. «Por tanto conviene poner en Cristo una ciencia infusa, en la medida en que por medio del Verbo le sean impresas al alma de Cristo, con la que está personalmente unida, especies inteligibles para entender todas las cosas, respecto de las cuales su entendimiento posible está en potencia; de la misma forma que por medio del Verbo les fueron impresas a los ángeles especies al comienzo de la creación» [93].

A la luz de esta reflexión concluye con unas formulaciones que van a constituir durante siglos la referencia normativa para explicar la constitución psicológica de Cristo. Sólo a partir de la mitad de nuestro siglo ha sido superado este esquema extrinsecista.

> «Además de la ciencia divina increada existen en Cristo, por lo que se refiere a su alma, la *ciencia beatífica,* por la cual conoce al Verbo y las cosas en el Verbo; y la *ciencia introducida o infusa,* por medio de la cual conoce las cosas en su propia naturaleza mediante las especies inteligibles proporcionadas a la mente humana» [94].

Y, en una retractación de la opinión que había sostenido en las *Sentencias,* atribuye a Jesús aquella ciencia adquirida que todo hombre tiene como resultado de su dinamismo activo.

> «La ciencia adquirida se pone en Cristo como correspondiente a la luz del entendimiento agente, que es connatural a la naturaleza humana. La ciencia infusa, por el contrario, se atribuye al alma según la luz que le es infundida de arriba: éste es el modo de conocer correspondiente a la naturaleza angélica. La ciencia beatífica, por la cual es vista la misma esencia de Dios, es propia y connatural a Dios sólo» [95].

4. Época Moderna: la autoconciencia. El «Yo» de Cristo

El planteamiento anterior es alterado por el giro moderno del objeto hacia el sujeto, de la ciencia sobre lo otro externo a la conciencia del yo íntimo, de la metafísica a la historia, del concepto a la expe-

[93] Ibid. a.3.
[94] Ibid.
[95] Ibid. q.9 a.4.

riencia. Kant, el positivismo histórico y la exégesis bíblica convergieron en la Iglesia católica y surgió el modernismo entre 1890 y 1910. Allí se invirtieron los términos del planteamiento anterior hasta afirmar que el hombre Jesús no había tenido conciencia ni de su mesianidad ni de su filiación divina. El NT sería fruto de una ruptura entre el evangelio de Jesús, centrado en el Reino de Dios, y el dogma de la Iglesia sobre Cristo, que comprende a éste desde la resurrección, preexistencia y divinidad; ideas que serían propias del helenismo y totalmente ajenas al alma de Jesús [96]. Harnack, Loisy y en su secuencia otros muchos, con sus nuevas preguntas exigieron nuevas respuestas. El tema de la ciencia había que volver a pensarlo desde la historia concreta de Jesús, descubriendo su conciencia como intraestructura de su vida a la luz de los textos bíblicos y no desde los dogmas conciliares. Blondel muestra que, entre el positivismo historicista y el extrinsecismo escolástico, hay que seguir una tercera vía para poder encontrar los signos positivos de la conciencia de mesianidad y filiación que pudo tener Jesús. Para ello había que cambiar el planteamiento a partir del cual se habían enfocado hasta entonces los problemas. Era necesario pensar la historicidad, la conciencia diferida, la acción como realizadora del ser y actualizadora de la conciencia, la dimensión corporativa de Cristo, el papel positivo de la ignorancia y el descubrimiento de lo nuevo como condiciones de una humanidad real en libertad y en situación. A esto había que añadir una noción específicamente teológica de «tradición» [97]. De lo contrario reduciríamos a Jesús a un simple hecho (un judío ignorante de sí mismo en cuanto Mesías e Hijo: modernistas); o a un simple mito (un Dios al modo griego paseando por la historia, sin rozarla ni ser rozado por ella, que de antemano sabe todo, nada le sorprende y nada interrumpe su divina felicidad: mitificadores). A tal escisión o mitificación conducen ciertas interpretaciones de la «visión beatífi-

[96] El Decreto *Lamentabili* (3 julio 1907) condena las siguientes proposiciones: «Doctrina de Christo quam tradunt Paulus, Johannes et Concilia Nicaenum, Ephesinum, Chalcedonense, non est ea quam Jesus docuit, sed quam de Jesu concepit conscientia christiana». DS 3431. «Conciliari nequit sensus naturalis textuum evangelicorum cum eo quod nostri theologi docent de conscientia et scientia infallibili Jesu Christi». DS 3432.

[97] M. BLONDEL, *Histoire et Dogme* (1903), en *Les premiers écrits* (Paris 1966) 149-228; ID., *Lettres philosophiques* (Paris 1961); R. MARLÉ, (ed.), *Au coeur de la crise moderniste. Le dossier inédit d'une controverse* (Paris 1960); R. VIRGOULAY, *Blondel et le modernisme. La philosophie de l'action et les sciences religieuses 1896-1913* (Paris 1980); X. TILLIETTE, «Maurice Blondel et la controverse christologique», en D. DUBARLE (ed.), *Le Modernisme* (Paris 1980) 129-160; P. COLIN, *L'audace et le soupçon. La crise du modernisme dans le catholicisme français 1893-1914* (Paris 1997).

ca» atribuida a Jesús, ya que se dice de él que era a la vez peregrino lejos de la patria y ya llegado a la meta *(viator et comprehensor)* [98].

La crisis modernista y su represión ponen el problema bajo silencio hasta mediados de siglo en que reaparece en nuevas claves con la discusión sobre el «Yo» de Jesucristo [99]. ¿Quién pronuncia ese monosílabo: el hombre Jesús ante el Verbo, el Hijo encarnado ante el Padre, o el alma creada de Jesús ante la entera Trinidad? ¿Hay un yo humano de Jesús paralelo, anterior e independiente frente al yo divino del Verbo? ¿Cómo llega el alma humana de Jesús a reconocer que está unida al Verbo, que por tanto «es» Dios? Aquí se reviven en plano psicológico las diferencias que en plano metafísico caracterizaron las dos escuelas: la alejandrina y la antioquena.

— La primera afirma la unidad del Yo, correspondiente a la unidad de persona, a la vez que una connaturalización, acompasamiento y reverberación de la persona sobre las propiedades, las operaciones y las relaciones del hombre Jesús con el mundo, consigo mismo y con Dios, acentuando la comunicación de propiedades entre el Verbo y el hombre Jesús. La persona divina es principio hegemónico de ejecución, de atribución y de unificación de la vida consciente. La ciencia humana y divina son distintas pero se compenetran como el aire y la luz. Es la cristología de la unidad [100].

— La escuela antioquena subrayaba la autonomía psicológica del hombre Jesús hasta el punto de reclamar un ámbito de independencia para la psicología, la religión y la historia de Jesús frente al Verbo. Galtier es el exponente ortodoxo de esta posición, que encuentra en el P. Deodato de Basly y L. Seiller sus extremos inaceptables. En ellos aparece una disyunción de sujetos, que enfrenta al hombre Jesús con la Trinidad, y piensa un yo humano de Jesús frente al yo del Verbo, religados por una persona que es sujeto sólo de atribución, no principio de unidad y de operación. Por eso interpretan la comunicación de idiomas como mera conjunción y no como intercambio de propieda-

[98] «Christus qui simul fuit viator et comprehensor». STO. TOMÁS, ST III q.7 a.8 ad 3.

[99] La respuesta del Santo Oficio (5 junio 1918) sobre la ciencia y conciencia de Cristo tiene el mismo horizonte que los problemas del modernismo, condenado en el Decreto *Lamentabili* y la Encíclica *Pascendi* (DS 3645-3647). El horizonte de la pregunta cambia en los planteamientos posteriores (Rahner, Balthasar, CTI); por ello la respuesta de estos autores no está en contradicción real con el texto del Santo Oficio.

[100] La unión hipostática causa en la humanidad de Cristo la realidad que a nosotros nos hace ser personas humanas. Ella es a la vez principio de unificación psicológica al compenetrar como saberes de un mismo sujeto la inteligencia divina y la humana de Cristo. Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, «L'unique personnalité du Christ», en *Ang* 29 (1952) 71. En Jesús hay una conciencia humana, pero no conciencia de un «Yo humano», superpuesto o aislado del Yo personal del Verbo.

des [101]. La Encíclica *Sempiternus Rex* de Pío XII con motivo del centenario de Calcedonia (1951), excluyó la opinión teológica que confiere tal autonomía ontológica y psicológica a Jesús como *homo assumptus,* que torna imposible la unidad de persona y de conciencia [102]

5. Propuesta de Rahner

El giro real en esta cuestión lo trae el artículo de Rahner en 1961 [103], cuya finura de detalles, hondura de pensamiento y presupuestos filosóficos no se dejan sintetizar. Éstos son sus principios fundamentales, que cambian los puntos de partida implícitos en la postura anterior:

1. Noción de «saber». Éste tiene muchas formas. La conciencia humana es un espacio pluridimensional. Las cosas pueden estar en ella de muchas maneras, y con diversas intensidades. Lo más esencial es lo menos percibido y lo más difícilmente expresable. Jesús podía saber de muchas formas y saberse a sí mismo en distintos niveles.

2. Saber objetual y saber como determinación o talante fundamental del propio sujeto *(Grundbefindlichkeit).* Este último es previo y presupuesto de la reflexión; no es adecuado por ella y necesita una historia para explicitarse y llegar a ser conciencia explícita. Ese saber fundamental está dado en todo acto, saber y querer de la existencia. La conciencia que Jesús tenía de sí, de su relación con Dios y de su condición hipostática, no era un saber objetual sino fundante y trascendental.

[101] P. GALTIER, *L'unité du Christ. Être, personne, conscience* (Paris 1939) 264, había sentado el principio de la separación psicológica en Cristo: «La unión hipostática no es por sí misma principio de unificación en el orden psicológico». De aquí se derivó el dualismo de un «yo» humano y un «yo» divino en Jesús, las contraposiciones entre Jesús hombre y la Trinidad y las aberraciones de un Jesús sucumbiendo a crisis de identidad personal. El franciscano Deodato de Basly en los años 1927-1938 utilizó en este sentido aberrante (el Dios Trino y el *assumptus homo* en lucha de amor) la expresión, legítima por otro lado, de «cristología dramática». Cf. H. U. VON BALTHASAR, TD 3, 191 nota 1.

[102] «Hi humanae Christi naturae statum et condicionem ita provehunt ute eadem reputari videatur subiectum quoddam sui iuris, quasi in ipsius Verbi persona non subsistat. At Chalcedonense Concilium, Ephesino prorsus congruens, lucide asserit utramque Redemptoris naturam "in unam personam atque subsistentiam", convenire, vetatque duo in Christo poni individua, ita ut aliquis *homo assumptus,* integrae autonomiae compos, penes Verbum collocetur». DS 3915.

[103] Cf. K. RAHNER, «Ponderaciones dogmáticas sobre el saber de Cristo y la conciencia de sí mismo», en ET V, 221-243.

3. La teología ha operado hasta ahora con un ideal griego de saber, identificando perfección con omnisciencia y relegando la ignorancia a un resto deleznable. Sin embargo la ignorancia para una persona en historia, decisión y riesgo, es la condición de su libertad. No se hace más honor a Jesús proyectando sobre él el ideal griego de perfección, que comprendiéndolo a la luz de Flp 2,6-11 y aceptando la κένωσις también en el orden del saber.

4. No se debe hablar de visión beatífica de Jesús sino de visión inmediata. Aquélla no es conciliable con el realismo del dolor y la angustia con que Jesús vive y llega hasta el momento final. Hay razones teológicas que obligan a admitir en Cristo una ciencia o visión inmediata, pero no obligan a admitir una ciencia o visión beatífica, ni una ciencia infusa.

5. Hay dos teorías para explicar la presencia de esa visión beatífica: una aditiva o extrínseca que suma a la conciencia humana de Jesús ese saber como su cualificación para ser revelador y para conocer él mismo su misión en el mundo. Es la que ha prevalecido hasta ahora, pero es pensable otra que la explica como un elemento constituyente de la propia unión hipostática.

6. La visión inmediata de Dios es requerida como un momento interno de la unión hipostática. «Ésta, vista desde Dios, es la autocomunicación del ser absoluto de Dios, tal y como subsiste en el Logos, a la naturaleza humana de Cristo en cuanto sustentada por él hipostáticamente. Es la actualización más alta que pensar se pueda —la ontológicamente más alta— de una realidad creada que es posible en sí; el supremo modo óntico que hay fuera de Dios» [104]. Como no hay persona sin conciencia, la autocomunicación absoluta de Dios lleva consigo realidad y reconocimiento, ser y saber del don recibido.

7. Esa determinación óntica de la realidad humana de Cristo por el Verbo es necesariamente una determinación ontológica. Esa actuación, de naturaleza no eficiente sino cuasiformal, ha de ser necesariamente conciencia de sí. «Una unión hipostática puramente óntica es un pensamiento metafísicamente irrealizable. La visión inmediata es un momento interno de la unión hipostática misma» [105].

8. El ser de sí del hombre Cristo es el ser y estar cabe sí. Ser y espíritu se corresponden y por ello a la forma máxima de substancia corresponde la forma máxima de sujeto, a la realidad máxima en el orden del ser la posesión máxima de sí en el orden de la conciencia. Jesús es quien es por ser realización humana del Hijo, en el orden del ser y en el orden de la conciencia.

[104] Ibid., 233.
[105] Ibid.

9. La visión beatífica, por tanto, no hay que pensarla como algo que acontece desde fuera a Jesús, en la que se le ofrece algo lejos de sí o distinto de sí aun cuando ese algo sea Dios, sino que es la autoconciencia que el hombre Jesús tiene de sí en la *reditio completa* a sí mismo, descubriéndose, acogiéndose y expresándose como lo que es: el Hijo en realización humana.

10. Esa realidad fundamental necesita una historia para expresarse y llegar a sí misma. La historia de Jesús es el trayecto necesario para cobrar en explicitud objetual lo que es su realidad fontal y fundante como Hijo. Por ello hay una historia de la conciencia, de la religión y de la realización de Jesús, que no va a la conquista de sí mismo como marchando hacia lo desconocido y posible, sino hacia lo que desde siempre ya es poseído y sólo apropiado en el ejercicio de la libertad, para lo cual la ignorancia no obtura sino que vela y cobija la libertad en el camino hacia sí misma. Hay un desarrollo y una ignorancia de Jesús que están atestiguados en el evangelio y que vienen exigidos por la verdad de la encarnación, cuando la entendemos con el necesario realismo. Y el hombre es historia, tiempo y libertad en riesgo. El Dios infinito tiene capacidad para ser finito y el Dios omnisciente tiene voluntad de compartir (sufrir y gozar) nuestro ignorar y nuestro tantear.

Éstas son las consecuencias necesarias de una encarnación tomada absolutamente en serio, con su dimensión kenótica, y de una comprensión ontológica y no sólo óntica de la unión hipostática, integrando a la vez lo mejor del pensamiento moderno, que ha mostrado la correlación entre ser y espíritu (idealismo alemán), entre persona e historia, intersubjetividad y responsabilidad (Blondel, Mouroux, Balthasar, Levinas).

6. La Comisión Teológica Internacional

En 1985 publicó un documento sobre «La conciencia que Jesús tenía de sí mismo y de su misión» en que expone los contenidos esenciales de aquélla a la luz de la actual exégesis bíblica y de la interpretación normativa de la Iglesia [106]. Parte de la precomprensión que todos los hombres tenemos en el ejercicio de nuestra vida —nuestro vivir y hacer revelan quiénes somos y qué pensamos de nosotros mismos— y a la vez afirma: «La conciencia de Jesús participa de la singularidad y de la índole misteriosa de su Persona, y por ello se sustrae a una consideración puramente racional» [107]. Transcri-

[106] Cf. *Documentos,* 379-392.
[107] Ibid., 382.

bimos las cuatro proposiciones, y remitimos al comentario analítico que la propia CTI hace. Parte del kerigma apostólico sobre Cristo y sigue con los sinópticos, buscando lo que la convergencia de sus líneas permite adivinar sobre esa conciencia; finalmente muestra cómo Juan dice de manera explícita, con enunciados teológicos, lo que los tres sinópticos afirman implícitamente o presuponen como fundamento de su relato histórico.

«1. La vida de Jesús testifica la conciencia de su relación filial al Padre. Su comportamiento y sus palabras, que son las del "servidor" perfecto, implican una autoridad que supera la de los antiguos profetas y que corresponde sólo a Dios. Jesús tomaba esta autoridad incomparable de su relación singular a Dios, a quien él llama "mi Padre". Tenía conciencia de ser el Hijo único de Dios y, en este sentido, de ser él mismo Dios» [108].

«2. Jesús conocía el fin de su misión: anunciar el Reino de Dios y hacerlo presente en su persona, sus actos y sus palabras, para que el mundo sea reconciliado con Dios y renovado. Ha aceptado libremente la voluntad del Padre: dar su vida para la salvación de todos los hombres; se sabía enviado por el Padre para servir y para dar su vida "por la muchedumbre" (Mc 14,24)» [109].

«3. Para realizar su misión salvífica, Jesús ha querido reunir a los hombres en orden al Reino y convocarlos en torno a sí. En orden a este designio, Jesús ha realizado actos concretos, cuya única interpretación posible, tomados en su conjunto, es la preparación de la Iglesia que será definitivamente constituida en los acontecimientos de Pascua y Pentecostés. Es, por tanto, necesario decir que Jesús ha querido fundar la Iglesia» [110].

«4. La conciencia que tiene Cristo de ser enviado por el Padre para la salvación del mundo y para la convocación de todos los hombres en el pueblo de Dios implica, misteriosamente, el amor de todos los hombres, de manera que todos podemos decir que "el Hijo de Dios me ha amado y se ha entregado por mí" (Gál 2,20)» [111].

7. Conclusiones fundamentales

Concluimos con una síntesis de lo que hoy podemos decir sobre la conciencia de Jesús a la luz de la exégesis, de la interpretación eclesial normativa y de la reflexión contemporánea.

[108] Ibid., 382.
[109] Ibid., 384.
[110] Ibid., 386.
[111] Ibid., 389.

1. La conciencia de Jesús sobre sí mismo tiene como punto de partida y contenido primordial su condición de Hijo respecto de Dios invocado *'abba,* Padre; su referencia salvífica a todos los hombres; su inserción en la historia de su pueblo (Israel) de la que procede y a la que se debe; su continuidad en la comunidad en la que se ha de realizar el Reino (Iglesia).

2. Esa conciencia es originaria. «Original y absoluta», dice Rahner. No ha comenzado a existir por la irrupción reveladora, por una vocación profética o por una ruptura existencial. Es sin génesis verificable en el tiempo y sin rupturas de continuidad a lo largo de su historia.

3. La conciencia que Jesús tiene de su relación con Dios es un momento interno de la unión hipostática. Es constitutiva como lo es una determinación fundante en la que uno se encuentra siendo y proyectado; es anterior a la formulación conceptual o apropiación refleja y no está dada como un objeto fuera del sujeto sino como un ser en sí y saber de sí. Tal fundamentalidad originante hace imposible elevarla del todo a palabra y para lograrlo es esencial el tiempo, el hacer, el existir. Conciencia de Dios como Padre, autoconciencia de sí mismo como el Hijo, y saber de su misión redentora se constituyen en reciprocidad y donación inseparables.

4. Esa conciencia se realiza en Jesús de manera histórica y progrediente, en marcha hacia su misión y estando siempre determinada por esa misión. Por eso Santo Tomás dice que la ciencia de Cristo fue perfecta «secundum tempus» y Balthasar acompasa el saber de Jesús a la misión: sabía todo y sólo lo necesario para realizarla [112]. No existe una persona que es Jesús y luego una misión que le advendría después y de fuera. Él puede decir: «Yo sé quién soy», «Yo sé quién me ha enviado», «Yo sé para qué he venido». La historia de la conciencia de Jesús es la historia de su persona realizando su misión: reales en cuanto realizadas en el tiempo, con búsqueda, tanteo, progreso.

5. Es relativa al Padre y a su voluntad y por ello constituida como obediencia, que pueda llevar consigo la ignorancia, el sufrimiento y la entrada en la muerte en cuanto forma absoluta de fidelidad al Padre. «Con el término "obediencia" tocamos la disposición más íntima de Jesús; y al perfecto obediente puede serle más importante y provechoso no conocer por anticipado el futuro para que, cuando llegue, se entregue a las manos de Dios con el frescor y la lozanía de lo nuevo. Cabe decir justamente que para mejor obedecer, Jesús dejó en manos del Padre muchas cosas que *pudo* haber sabido, hasta que maduraron y se convirtieron en tema obligado» [113].

[112] «Scientia in Christo fuit semper perfecta secundum tempus». ST III q.12 a.2. Cf. H. U. VON BALTHASAR, TD 3, 164-165.

[113] H. U. VON BALTHASAR, *La conciencia de Cristo,* 141.

6. Es unificada; por ello no tiene sentido contraponer el alma de Jesús al Verbo, como si fueran separables, lo mismo que no contraponemos nuestro cuerpo a nuestra persona; ni el hombre Jesús al Hijo; ni la humanidad creada a la Santísima Trinidad como si la creatura estuviera en lejanía absoluta y desvalimiento pecador ante el Santo. Jesús es siempre el Hijo y ninguna solidaridad con los hombres rompe la unión, conciencia, amor e intimidad absoluta con el Padre.

7. Es una conciencia soteriológica y proexistente, hasta el punto de sentirse afectada por la situación y el pecado de los hombres, de cada uno de ellos. Por eso sufre en sí misma y como propias las perplejidades, sombras y tinieblas de todos, permaneciendo con nosotros en agonía hasta el fin de los tiempos. Al ser su existencia solidaria de todos y vicaria para todos, nuestras ignorancias e inconsciencias se convierten para él en una pantalla en la que nosotros reflejamos nuestro mundo y le oscurecemos el suyo [114]. San Pablo subraya que Dios envió a su Hijo en carne de pecado para condenar el pecado en la carne (Rom 8,3). Su luz ilumina nuestra tiniebla, pero nuestras tinieblas nublan su luz. Jesús queda afectado (herido, manchado, limitado) por todo lo nuestro, por todas las consecuencias de nuestra libertad y de nuestros pecados; por todo, menos por el pecado mismo.

8. Es conciencia filial (referida al Padre) pero a la vez pneumática o referida al Espíritu Santo. Éste es un elemento esencial tanto para comprender la conciencia de Cristo, como para explicar su humanidad e historia. Jesús fue siempre el hombre movido y conmovido por el Espíritu (Lc 1,35; 4,1.14.18; 10,21) [115]. El Espíritu está pre-

[114] Frente a los modernistas, Blondel vio con toda lucidez que ser y conciencia en Jesús son inseparables: «Negar la conciencia divina de Jesús es negar la divinidad de Cristo» (R. MARLÉ (ed.), *Au coeur de la crise moderniste...*,78). El carácter kenótico de la encarnación del Verbo en el orden del conocimiento lo describe como una *estigmatización* de Cristo con nuestras ignorancias haciéndose pasivo de todo lo que comporta ser hombre: las sombras, el tanteo, la dificultad, el dolor. «Cristo ha adquirido, como ser sensible y paciente, lo que nosotros mismos adquirimos. Al mismo tiempo su ciencia divina ha enriquecido analógicamente su imaginación, hasta el punto de que por una simpatía estigmatizante ella le ha hecho pasivo del Universo, consciente de nuestras inconsciencias, de nuestros sufrimientos, de nuestros desfallecimientos». Ibid., 79. La relación del Hijo al Padre se expresa también de manera kenótica: Jesús recibe del Padre todo y sólo lo que le permite cumplir su misión; a lo demás «renuncia», «no lo retiene». CTI, *La conciencia...*, en *Documentos,* 386; PCB, *Bible et Christologie* (Paris 1984) 93-95; 45.

[115] «La conciencia que Jesús tiene de su misión implica la conciencia de su pre-existencia. En efecto, la misión temporal no es esencialmente separable de la procesión eterna; ella es su prolongación. La conciencia humana de Jesús traduce, por así decirlo, en el lenguaje de una vida humana, la relación eterna con el Padre. Esta relación del Hijo encarnado al Padre supone en primer lugar la mediación del

sente en la constitución, en la realización y en la consumación tanto del ser como de la conciencia de Jesús, que por ser siempre el Hijo implica siempre la Trinidad. La conciencia de Jesús es constitutivamente soteriológica y trinitaria.

9. La conciencia de Jesús, conciencia del Hijo y del hombre nuevo, tiene que llegar a ser la conciencia del cristiano, llamado a sentir con sus sentimientos, ver con sus ojos y participar en su relación al Padre y al Espíritu por un lado y en su relación al mundo por otro.

10. Una conciencia así explicada es cohonestable con los datos bíblicos de la ignorancia y del progreso de Jesús [116] y explica con mayor coherencia la unidad entre la realidad óntica y la realización psicológica de la persona de Jesús, en cuanto unidad y no sólo en cuanto unión del Hijo y de la naturaleza humana. Ese saber constituyente que Jesús tiene de sí como el Hijo, implica una visión inmediata de Dios, que no es necesariamente beatífica, y permite prescindir de una «ciencia infusa», como determinación externa al propio ser personal de Jesús.

IV. LA CONSTITUCIÓN MORAL DE CRISTO (LIBERTAD)

1. La voluntad y libertad en la perfecta humanidad

La libertad de Cristo designa la plena capacidad de actuación de su voluntad humana. Toda reflexión sobre ella tiene que partir de estos dos elementos: *a)* La realidad e integridad de su humanidad, a la que por esencia pertenece la capacidad para ordenarse al fin, lograr el bien y realizar su destino. *b)* La realización de esa dimensión de lo humano desde dentro de la existencia encarnada del Hijo y, por tanto, bajo la dinamización por su persona, es decir en la unión hipostática. Todo esto no son puntos de partida establecidos a priori sino explicitación de lo que fue la realidad histórica de Cristo, que como Hijo se ordenó al Padre en obediencia y fidelidad absolutas. Hacer su voluntad fue su esencia. De aquí se deriva la espontaneidad con que actúa Jesús en distancia y relación, aceptación o rechazo a lo que es su circunstancia histórica. El NT nos ofrece la imagen única de un Jesús libre en cuanto Hijo. Es libre, toma decisiones y actúa en liber-

Espíritu. El Espíritu debe ser incluido en la conciencia de Jesús en cuanto Hijo». CTI, *La conciencia ..,* en *Documentos,* 385-386.

[116] Así lo han reconocido exegetas como R. SCHNACKENBURG, A. VÖGTLE, H. SCHURMANN, F. MUSSNER, H. FRIES, H. SCHLIER, *Le Message de Jésus et l'interprétation moderne.* FS K. Rahner (Paris 1969).

tad frente al desafío supremo de la vida, que es la muerte (Mc 3,13; Lc 6,13; Jn 7,1; 10,17; Flp 2,6-8) [117].

La Patrística ha tratado explícitamente el tema de la voluntad de Cristo y como momento segundo el de su libertad. El Concilio III de Constantinopla (681) definió la existencia de dos voluntades en Cristo y de dos operaciones naturales, que no se confunden entre sí, ni se convierten en una tercera, que no se superponen ni separan. Esas dos voluntades naturales no son contrarias entre sí, ya que la voluntad humana no resiste ni rechaza el influjo de la voluntad divina sino que se somete y ordena a ella. La voluntad de la carne es la voluntad del Hijo encarnado, y éste ha venido al mundo no para hacer su voluntad sino la del Padre (Jn 6,38). Lo mismo que la carne ha sido asumida y en la asumpción no fue anulada sino deificada, así también la voluntad humana de Cristo no ha perdido su dinamismo, sino que ha llegado a su espontaneidad suprema.

> «De la misma forma su voluntad humana ha sido deificada, no disminuida; más que anegada ha sido realmente salvada, de acuerdo a la sentencia de Gregorio el Teólogo: "Aquel querer, que reconocemos en el Salvador, no es contrario a Dios sino que está plenamente deificado"» [118].

Esa voluntad y libertad humanas concurren para llevar a cabo la redención. La Sagrada Escritura comprende la libertad de Jesús como principio de la salvación, porque es la condición de la mediación, que no es sólo un acto otorgante y descendente de Dios sino un acto acogedor y activo, ascendente y meritorio del hombre Jesús (1 Tim 2,5). Éste se realiza como hombre en reflexión y decisión; y la encarnación llega a ser definitivamente real en el crecimiento de su corporeidad y en el ejercicio libre de su voluntad. Mediante esa realización se convierte en principio soteriológico universal. *Cristo no es un autómata de Dios en el mundo, mero delegado de una oferta del Dios lejano, sino realizador humano en libertad histórica.*

La cuestión teórica es cómo fundar esa libertad humana en la persona del Hijo. Ésta, mediante la acción creadora de Espíritu Santo, se suscita una humanidad para sí en cuanto la constituye en propia. El acto de crear-unir-asumir es el mismo acto de constituir, hacer libre y poner a la creatura en su espontaneidad propia. La perso-

[117] Cf. E. GUTWENGER, «Freiheit Christi», en LTK^2 4, 337-338; G. MULLER, «Freiheit Christi», en LTK^3 4, 107-108; W. PANNENBERG, «La libertad de Jesús», en *Fundamentos de cristologia,* 433-441; H. U. VON BALTHASAR, «libertad infinita-libertad finita», en TD 2, 175-310; ID., «La misión como criterio del conocimiento y de la libertad de Jesús», en TD 3, 180-189.

[118] DS 556-558.

na es principio de unidad entre la naturaleza humana y la divina, entre la voluntad del Hijo eterno y la del hombre. No existen en Jesús dos sujetos volentes, aun cuando el dinamismo de su acto libre esté determinado por influencias provenientes de dos órdenes (la naturaleza divina y la humana), sino un único queriente, lo mismo que no hay dos sujetos conscientes (dos «Yoes») sino un único Cristo, que conoce y se conoce como Hijo-hombre. No se debe comprender la constitución humana de Jesús como la superposición de dos órdenes autónomos (el del Hijo y el del hombre Jesús) que en un momento segundo se unirían, sino como la realización dual del Hijo eterno. En cuanto conciencia y libertad del Hijo, su espontaneidad consiste en acogerse, referirse y ordenarse al Padre. La ordenación al Padre en obediencia y la entrega a la salvación de los hombres constituyen la raíz de la persona del Hijo; en él, persona y misión se constituyen en reciprocidad. Por ello la libertad no es pensable en contraposición o alternativa a la estructura de su persona, sino como despliegue de ella y repliegue hacia ella. Para Jesús, ser libre es ser Hijo. La libertad del Padre se ejercita como amor a los hombres dándoles el Hijo; la libertad del Hijo se ejercita como realización de su ser de Hijo y de Enviado al servicio de los hombres para responder de ellos y con ellos ante el Padre. Ser filial y misión redentora son el fundamento y la meta de su libertad [119].

2. Libertad y filiación en el NT

El NT tiene una comprensión de la libertad diferente de la que se ha impuesto en la era moderna. Para aquél el fundamento de la libertad es la filiación. La libertad personal es algo mucho más profundo que el simple libre albedrío, y no es vista como la mera posibilidad de elegir entre cosas insignificantes sino como la capacidad real para referirse al Absoluto, realizar la vocación humana fundamental, existir con respiro en el mundo y escapar a los poderes del mal. El hombre no es soberano absoluto de sí mismo ni de la realidad, sino que tiene capacidad para elegir aquel lugar, relación y servicio que le concedan soberanía, para llegar a su verdad y conquistar su destino.

[119] El recelo contra el origen dado y el rechazo de una conexión de la libertad finita con un fundamento posibilitador han llevado a la conciencia moderna a una esquizofrenia entre ser y sentido, realidad y libertad. La libertad no puede ser entendida en vacío, como autodeterminación absoluta, al margen del fundamento. Ser libre es ser capaz de llegar a ser el que se está destinado y necesitado a ser, poder cumplir la vocación propia, orientarse hacia el Absoluto y llegar a él. Cf. K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe* (Barcelona [4]1989) 121-125.

El hombre puede elegir al verdadero Señor que le libere o entregarse a poderes inferiores a él que le esclavicen. El hombre es realmente libre cuando vive como hijo del Padre que le puede fundar y sustentar en amorosa libertad, y cuando es liberado o santificado por el Espíritu [120]. Por eso, sólo el Hijo es libre, y los hombres son libres si el Hijo los libera (Rom 7,2-5) y hace partícipes de su filiación. San Pablo ha establecido el fundamento teológico de la libertad diferenciando libertad-esclavitud, como resultado de ser o no ser hijos de Dios guiados por el Espíritu (Gál 4,5-6). San Juan ha fundado la libertad en la recepción de la Verdad del único que la puede otorgar: el Hijo. «Si permanecéis en mi palabra, seréis en verdad discípulos míos y conoceréis la verdad y la verdad os hará libres» (Jn 8,31.36).

El hombre Jesús ha vivido su libertad desde la filiación y para el servicio, en diferencia frente a todo y ante todos aquellos que podían constituir un obstáculo a su misión (personajes, situaciones, proposiciones) [121]. *Libertad desde,* como afincamiento en el Padre, o *filiación; libertad para,* como ordenación y servicio a los demás, o *proexistencia.* Éstas son las claves que diferencian la libertad de Cristo de otros conceptos de libertad, como el filosófico *(libertas indifferentiae)* o el político *(potestas electionis).* La libertad de Cristo y la libertad cristiana van más allá: incluyen la procedencia del Padre, la asimilación al Hijo, la docilidad al Espíritu y la destinación al servicio de los demás. *Procedencia teológica, ordenación soteriológica y realización comunitaria son los tres fundamentos de la libertad cristiana.*

En esta línea carece de sentido preguntar si Cristo era libre para obedecer al Padre, para aceptar la cruz o para morir por los hombres. Son preguntas insensatas que proceden de horizontes de comprensión ateológica o atea del hombre, porque ponen en contradicción lo que por su estructura se da en continuidad. No hay persona sin libertad y no hay libertad sin raíz personal. No hay libertad de Cristo sin persona de Cristo y la espontaneidad constituyente de éste es su filiación. Reclamar tal libertad frente al Padre es renegar de la filiación y proclamar la negación de sí mismo. Es lo mismo que querer demos-

[120] «El NT no conoce otra libertad que no sea ésta comunicada y vivida en el Espíritu Santo (Gál 5,13.18ss; cf. Jn 8,31ss)». H. U. VON BALTHASAR, TD 4, 220.

[121] En Cristo su ser, su misión y su libertad se fundan en reciprocidad: «La misión no queda depositada sobre su yo como algo externo, como una "ley": su yo es idéntico con ella [...] La misión coincide con su libertad filial [...] El Hijo experimenta tanto mejor su misión y a sí mismo, cuanto más vinculado está a su fundamento, del que una y otra brotan a la par. Las expresiones "yo soy" se pronuncian exclusivamente sobre la base de la relación a este fundamento paterno, se entrecruzan con la expresión "abba", y por ello están en conexión con la oración de Jesús al Padre». Ibid. 3, 159-161.

trar que, si un cuadrado no tiene capacidad para llegar a ser redondo, no es una verdadera figura geométrica.

> «Por la totalidad de la entrega de Jesús al Padre en la entrega a su misión escatológica está excluida toda idea de una libertad de elección del hombre Jesús frente a su Padre, como si para Jesús existiesen todavía "otras posibilidades" al lado de su misión divina, las cuales hubieran podido ser postergadas sólo por una libre decisión carente de fundamento. En la entrega de Jesús al Padre y a su misión no queda margen para "otras posibilidades", que la voluntad de Jesús hubiera podido elegir por sí mismo frente a Dios. Si para un espectador distanciado de la situación de Jesús pudieran existir tales posibilidades, para Jesús mismo sólo pueden aparecer excluidas. La libertad de Jesús consistió precisamente en eso: en hacer la voluntad del Padre y seguir su misión. Frente a la realización concreta de la vida de Jesús aparece como una abstracción vacía la aceptación de una "voluntad libre" de Jesús en el sentido de una potencia electiva indiferente, que pudiera permitir, partiendo de una última indiferencia, una decisión incluso frente a Dios. La enhipostasía de Jesús en el Hijo de Dios significa precisamente que *Jesús no reclamó ninguna independencia para sí frente a Dios, precisamente porque su libertad no consistía en la independencia de Dios sino en la unidad con Dios»* [122].

3. **Libertad, filiación y misión**

Jesús es el supremamente libre para ser sí mismo y realizar su misión. La libertad se define desde ahí y no desde una indiferencia que considera cualquier fin connatural con el ser del hombre, que no subraya la ordenación de la voluntad e inteligencia humanas al bien, que confiere la misma validez al bien y al mal, que iguala futilezas y absolutos, el íntimo dinamismo de nuestro ser y las ocasionales veleidades suscitadas por la fascinación de los sentidos en la frontera de la naturaleza y la animalidad. *Allí donde el sujeto está plenamente integrado en sí, ordenado a su fin, capaz para alcanzarlo y anclado en él, allí existe la plena libertad. Así fue Jesús libre.*

4. **La impecabilidad de Jesús**

En conexión con la libertad de Jesús hay tres grandes temas, que no podemos exponer sino sólo situar: la *impecabilidad,* la *santidad* y la *gracia* de Jesús. La impecabilidad no es sino el reverso

[122] W. PANNENBERG, *Fundamentos de cristología,* 434.

de todo lo que acabamos de decir sobre su libertad. La unidad personal con Dios, la entrega a su misión y la identificación con la voluntad del Padre excluían toda posibilidad de pecado y fundan la afirmación de una carencia de pecado, más aún, de una incapacidad para pecar. Si el pecado es el rechazo de Dios como Dios, la contradicción a Dios desde la concentración en nuestro yo absolutizado, entonces una vez afirmada la unión personal del Hijo con el Padre, queda excluida la posibilidad fundamental del pecado. Esto no significa negar su verdadera humanidad sino afirmarla en grado máximo. Respecto de la relación del hombre con el pecado se han distinguido tres posibilidades: 1) Pecar o no pecar de hecho. 2) Poder no pecar. 3) No poder pecar. La primera revela lo que el hombre histórico es: sin la gracia de Dios no puede sustraerse al poder del pecado. La segunda se da cuando Dios otorga una gracia especial a un hombre, preservándolo del pecado. La tercera revela otra posibilidad del hombre que realiza cuando su unidad con Dios es absoluta. La capacidad de pecar no pertenece a la verdadera libertad, sino a la inversa: el poder no pecar y el no poder pecar revelan la libertad perfecta en la que fundamento del ser y despliegue del ser coinciden. Tal es la libertad de Cristo [123].

En Cristo debemos distinguir a su vez tres cosas: 1) El hecho de cometer o no cometer pecado en su vida. 2) El fundamento de esa ausencia del pecado en relación y semejanza con otros hombres que no han pecado. 3) La relación entre impecaminosidad de Cristo y la unión hipostática. Que Jesús no cometió pecado es una afirmación repetida en el NT. San Pablo hace una explicación soteriológica: el que era sin pecado participó de nuestra situación de pecadores para rescatarnos de ella y el que era bendito como Hijo participó de nuestra condición de malditos para hacernos partícipes de su bendición (Gál 3,13; 2 Cor 5,21; Rom 8,3). La Carta a los Hebreos ha subraya-

[123] «Multo quippe liberius erit arbitrium, quod omnino non poterit servire peccato». S. AGUSTÍN, *Ench.* XXVIII, 105. Cf. IX, 30 y nota 18: *Libertas* et *liberum arbitrium* (IX, 30) en la edición de J. Rivière (París 1947). «Unde quod liberum arbitrium diversa eligere possit servato ordine finis, pertinet ad perfectionem libertatis eius: sed quod eligat aliquid divertendo a ordine finis, quod est peccare, hoc pertinet ad defectum libertatis. Unde maior libertas arbitrii est in angelis, qui peccare non possunt, quam in nobis qui peccare possumus». STO. TOMÁS, ST I q.62 a.8 ad 3. «El libre arbitrio no se refiere de igual modo al bien y al mal; al bien se refiere *per se et naturaliter;* al mal, en cambio, se refiere *per modum defectus et praeter naturam».* Ibid. III q.34 a.3 ad 1. El poder pecar, como el poder cometer errores, como el poder cojear, son imperfecciones: «Nec libertas nec pars libertatis est potestas peccandi». S. ANSELMO, *De libertate arbitrii* I, en *Obras* (BAC I, 548-551). El capítulo concluye con esta tesis: «El poder de pecar que, añadido a la voluntad, disminuye la libertad y, quitándolo, la aumenta, no es la libertad ni una parte de la libertad».

do la condicion humana tentable de Jesús, a la vez que su semejanza con nosotros hasta el límite, menos en el pecado Ahí nos encontramos con este borde de lo humano, que ya en nosotros es enigmático y en Jesus mas todavia la diferencia entre sentir la tentación, sufriendola y no consintiendola [124], y el consentir en ella Quizá podamos afirmar que quien es más libre, más penetra en la realidad y mejor ve los aspectos positivos bajo los cuales la tentación se presenta siempre (la presentacion de un puro mal en cuanto mal no tienta sino suscita rechazo) Por eso podriamos decir que es el mas tentable, aun cuando no exista una última capacidad para sucumbir a su fascinación Por otro lado, esa impecabilidad de fondo fue siendo percibida en su conciencia por Jesús con el tiempo y en el vivir, lo mismo que fue siendo asumida su fundamentalidad filial, en la que desde siempre consistía *(Grundbefindlichkeit)* Para los redactores del NT es ya un axioma «Cristo no cometio pecado» «Nadie le puede culpar de pecado» (Jn 8,46, 14,30, 1 Pe 2,22, 3,18, 1 Jn 3,5)

Los Credos de la antigua Iglesia y los concilios de Nicea, Calcedonia, el Anatematismo 10 de San Cirilo, repiten unánimemente la afirmación Los textos citados del NT, en especial 2 Cor 5,21, Heb 4,15 y 1 Pe 2,22 (e Is 53,9 «Fue en la muerte igualado a los malhechores a pesar de no haber cometido maldad, ni haber mentira en su boca», como retrato anticipado de Jesus), se convirtieron en el fundamento positivo de la argumentación teológica [125] Los Padres se refieren a la constitución misma de Jesús como fundamento de esa impecabilidad Se afirma que Cristo ha asumido una naturaleza limpia de pecado, se recuerda que su nacimiento refleja esa desconexion con la carne del pecado, ya que fue concebido sin la cooperación de padre humano y Maria fue santificada en el seno de su madre, se le compara con otros hombres elegidos por Dios a los que la gracia preservo de pecado o con aquellos que conquistaron por el propio esfuerzo la perfección El Concilio II de Constantinopla (553) condenó en los «Tres capitulos» la opinión de Teodoro de Mopsuestia que concebía la santidad de Jesus como resultado de una superación propia en esfuerzo moral Frente a estas opiniones la teología ha mantenido no solo la «impecancia» (carencia real de pecado) sino la «impecabilidad» (imposibilidad de pecar) como resultado necesario de

[124] «El encargo del Padre le es presentado a Jesus por el Espiritu Santo y por ello esta directamente solo en la intimidad de su mision Ahi se abre para el la posibilidad de experimentar la tentacion Dentro de esta no desconfia de su mision ni se coloca en el punto de indiferencia en que puede preguntarse si quiere o no llevarla a cabo, la capacidad de pecar no pertenece a su libertad» H U VON BALTHASAR, TD 3, 187

[125] Cf DS 44, 301, 261 Otras citas de Padres en M J ROUET DE JOURNEL, *Enchiridion patristicum* (Barcelona 1946) 482 (Origenes), 684 (Afaates), 1224 (San Juan Crisostomo)

la unión hipostática, de la unidad de la voluntad de Jesús con el Padre, de la determinación previa de la naturaleza humana por estar radicada en la persona del Hijo, al que pertenece imperdiblemente la adhesión al Padre Las naturalezas son los principios a partir de los cuales proceden las operaciones *(principium quo),* pero el sujeto realizador es la persona, que les confiere su último sentido, discerniendo, rechazando, integrando, negando o afirmando *(principium quod)* El Hijo no podía ponerse en contradicción con su esencia, y pecar hubiera significado renegar de su propio ser y fundamento filial [126]

5 La santidad de Jesús

La santidad de Cristo es resultante de su constitucion personal como Hijo con la consiguiente afirmación por su voluntad humana de esta relación con Dios, a la vez que de la permanente accion del Espíritu Santificador sobre él

— Hay una santidad resultante de la acción, expresion de la intención y fruto de la existencia vivida Esta santidad es fruto de la gracia adveniente de Dios y de la respuesta del hombre que corresponde a ella

— Hay otra santidad que es precedente y constituyente, de naturaleza personal

— Hay finalmente una santidad que es resultado de un factor de principio y de un factor final

La de Cristo corresponde al segundo modelo, ya que es el Hijo encarnado, y en cuanto tal Dios, es decir la santidad en persona El trisagio está referido a la Trinidad y le engloba a él Pero la santidad de Cristo corresponde también al tercer modelo Jesús fue siendo santificado en su humanidad a lo largo de la vida y en cuanto tal acreditado en la resurrección como el Justo y Santo Su santidad está situada no sólo al final sino también en el origen El relato de la anunciación declara Santo al que va a nacer de María, porque es fruto del «poder del Altísimo» y del «Espíritu Santo» (Lc 1,35) Jesús es santo por su origen divino, pero a la vez fue siendo santificado en su humanidad por el Espíritu (concepción, itinerario de vida, consumación en la resurrección) *Hay por consiguiente una historia de la santificación del Jesús fiel, que aprende la obediencia, que es probado en el dolor, que hace la oblación de su cuerpo, que así es consumado y consumador de la salvación del hombre* La Carta a los He-

[126] Cf W PANNENBERG, «La impecabilidad de Jesus», en o c , 441-452

breos expresa esta santificación sucesiva con los términos τελειοῦν-τελείωσις (2,10; 5,9; 7,28; 10,14; 12,2).

6. La triple gracia de Cristo (de unión, singular, capital)

Santo Tomás explicitó esta cualificación divina del hombre Jesús con su teoría de las tres gracias: gracia de unión, gracia singular y gracia capital.

— *La gracia de la unión.* El hecho de estar la naturaleza humana unida hipostáticamente con el Verbo es la suprema forma de agraciamiento de la creatura por el Creador, de influencia del Santo en su obra. Esta unión afectaba ante todo a la persona, pero repercutía también sobre la personalidad de Jesús [127].

— *La gracia singular.* La gracia de unión afecta a la persona y obra, y no significa anulación, invasión o confusión con la naturaleza humana. Ésta, aun personalizada por el Verbo, mantiene sus potencias, dinamismos e impulsos. Todos ellos tenían que ir siendo paulatinamente conformados al Hijo y cualificados para poder cumplir su misión reveladora, redentora y santificadora de los hombres [128].

— *La gracia capital.* Jesús es simultáneamente sujeto individual y cabeza de la humanidad nueva. Él anticipa, posee y vive la plenitud de todos los que como hijos vienen tras él. En ese sentido posee esa gracia a la manera como, en la anatomía antigua, se pensaba que la cabeza con su potencia y preeminencia poseía y distribuía la vida al resto de los órganos y miembros del cuerpo. Sitúa su eclesiología al tratar de «la gracia de Cristo, en cuanto cabeza de la Iglesia». Los cristianos participamos de la misma gracia que Jesús el Hijo; por ello

[127] Santo Tomás define la gracia de Jesús como «gracia del Hijo». Esta gracia, siendo una, toma varias formas, derivadas de la única filiación. Ésta es la fuente de toda gracia y hay un único Hijo, no uno natural y otro adoptado en el tiempo. «Gratia autem hatitualis in Christo non facit de non-filio filium adoptivum; sed est quidam effectus filiationis in anima Christi». ST III q.23 a.4 ad 2.

[128] Santo Tomás en la q.7 expone esa gracia singular de Cristo definiéndola como «gracia habitual», en cuanto principio ontológico en el que se enraízan y del que derivan las virtudes teologales como principios dinámicos y los dones del Espíritu Santo como su perfeccionamiento a lo divino. Describe esa gracia como finita, por ser creada, sin embargo como ilimitada, ya que es principio universal de santificación y glorificación de los hombres (q.7 a.11: «gratia confertur animae Christi sicut quidam universali principio gratificationis in humana natura»). El horizonte estático, dentro del cual Sto. Tomás piensa, le impide aceptar la historicidad radical de Cristo: su gracia no puede crecer, ni él puede ser realmente enseñado por nadie (q.12: «a primo instanti suae conceptionis fuit verus et plenus comprehensor»).

compartimos su relación con el Padre y su animación por el mismo Espíritu. La relación del cristiano con el Dios trinitario hay que pensarla con categorías dinámicas (realización, participación, aspiración dice San Juan de la Cruz). Las personas divinas conforman nuestra vida, cada cual con su relación específica, y nosotros nos integramos en las relaciones trinitarias. Las categorías de venida e inhabitación son insuficientes.

Cristo es así *origen de la gracia* (encarnación), *ejemplo* de una vida animada por ella y fiel a ella (existencia histórica), *fuente perenne* de ella para nosotros (influjo directo por su humanidad, operante en los sacramentos y por la efusión permanente del Espíritu Santo).

D) *LA BIOGRAFÍA*

I. EL HIJO DE DIOS EN EL TIEMPO O LA ENCARNACIÓN CONCRETA

La vida personal del hombre es tiempo: despliegue del espíritu encarnado en camino hacia su realización. La persona es trascendente (personeidad), a la vez que resultante del tiempo vivido (personalidad). También la actual persona de Jesús es fruto del tiempo humano. No podemos reducirla a lo que sus coordenadas espaciales y temporales dicen de ella pero tampoco podemos comprenderla sin la inserción en el lugar y sin su dilatación en el tiempo. La metafísica clásica piensa las cosas desde el ἀρχή y la estructura; la Biblia, en cambio, las piensa desde su futuro y desde la historia en la que Dios ofrece una alianza y una promesa [129]. En este marco de sentido hay que insertar y comprender la humanidad de Cristo. *Humanidad concreta significa historia, vida y vivencia, ser y existencia, destino y libertad.* El hombre es lo que él hace y lo que le acontece; su ser y su circunstancia. Su ser es constituido por la misión divina que Dios le ofrece, pero también por lo que las provocaciones externas hacen con él y de él. Por eso conocemos la humanidad de Cristo sólo en su historia y a partir del final en que desemboca. A la dimensión histórica de la encarnación corresponden no la abstracción y la definición sino la narración biográfica y la contemplación amorosa. Y eso son los evangelios: relato, acción, confesión, proposición.

A la luz del pensamiento moderno, que ha comprendido la persona como acción (Blondel), como diálogo (personalismo), como

[129] Cf. E. BRUNNER, *Das Ewige als Zukung und Gegenwart* (München 1965); J. MOLTMANN, *Teología de la esperanza* (Salamanca 1969).

biografía (Zubiri), como existencia (Heidegger), como alteridad y sustitución (Levinas), tendríamos ahora que comprender a Cristo en acto, acompañándolo en cada uno de sus instantes, viéndolo existir. Ése es el presupuesto de un verdadero conocimiento, el que fueron teniendo los cristianos sencillos a lo largo de los siglos: han celebrado en la liturgia los actos salvíficos máximos de su vida *(misterios),* han seguido cada uno de sus trayectos *(pasos)* y se han adherido a las actitudes fundamentales con las que realizó su misión *(estados de alma).* Vista desde la resurrección, la historia de Jesús es la *historia de Dios.* Lo que está en juego en Jesús no es sólo la peripecia de un judío marginal sino la presencia del Absoluto en el mundo, Dios mismo teniendo historia con nosotros y tiempo para nosotros. Aquí radica la fascinación que la vida de Jesús ha ejercido sobre Hegel y el idealismo alemán. Ellos dieron forma especulativa a lo que hasta entonces había sido un ejercicio de fe, contemplación y amor por parte de los cristianos, que al besar la cruz adoraban al Eterno, clavado al dolor, y al Absoluto herido por la muerte. Después de la resurrección supieron que Dios mismo había puesto rosas a la cruz y que ese árbol de muerte se había convertido en árbol de vida [130].

II. REALIZACIÓN BIOGRÁFICA DE LA PERSONA

La vida personal de Cristo se ha realizado biográficamente y esa realización ha sido constitutiva de su ser como Hijo y como hombre. Cada uno de los «misterios» de su vida son momentos de una «encarnación biográfica», despliegues hacia fuera de su ser, a la vez que su troquelación por la realidad exterior. Esto tiene un carácter fundante de su persona en sí misma y no sólo carácter revelador de ella a los demás. La biografía es real para su misma persona antes que para los otros; lo contrario sería un docetismo biográfico inaceptable. La realidad substantiva de cada uno de nosotros se va realizando a lo largo de los actos que componen la vida, en un proceso de proyección de la realidad para constituir el yo y de remisión del yo a la realidad. De esta forma se da la ejecución de nuestro ser substantivo, en un acto de afirmación y posesión. «La vida es autoposesión y la biografía es justamente la construcción del ser substantivo, del cual me estoy autoposeyendo» [131]. Este acto de autoposesión se realiza pasando de un *me* (algo que me adviene de fuera), a un *mí* expresivo

[130] Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera. Prolegómenos para una cristología* (Madrid 1996) 551-630 (Categorías: Relato, Figura, Acción).

[131] X. ZUBIRI, *El problema teologal...,* 299.

del propio sujeto en una de sus dimensiones, hasta el *yo,* en que el entero sujeto está afectado en su raíz. De esta forma el hombre pasa de su realidad originaria a su configuración histórica. Por esto Zubiri distingue entre personeidad y personalidad:

> «La personeidad de Cristo, desde el primer instante de su concepción, ha sido consustancial a Dios (hipostáticamente consustancial), pero su personalidad no ha sido consustancial: ha tenido que ir haciéndose a lo largo de su vida (cf. Lc 2,52)» [132].

La configuración biográfica del ser de Cristo se realiza en tres niveles:

1. *Religación subsistente.* «Porque él está incurso en la procesión generante del Verbo, su realización biográfica es justamente religación subsistente. Y precisamente por ser religación subsistente es por lo que puede tener obediencia [...] Desde este punto de vista, la biografía de Cristo fue para él, para él mismo ante todo, el despliegue de su constitutiva y subsistente relación» [133].

2. *Revelación subsistente.* La experiencia humana es siempre manifestativa por sí misma, con independencia de una voluntad de revelación explícita. Manifestativa ante todo para Jesús, que por ella ha sabido lo que es la condición familiar, la fraternidad, la soledad, el fracaso, la remisión a los demás, el abandono de los amigos, la muerte. Tendríamos que llegar a la intimidad de Cristo para saber cómo fue su vida, ya que en ella «se conjugan de una manera unitaria, como en su propia personalidad de Verbo encarnado, lo que viene de Dios y lo que viene de la reflexión humana realizada dentro de las luces que vienen de Dios» [134].

3. *Sacralidad subsistente.* Él es la humanidad del Santo en el mundo. Él es un signo sagrado, que nos abre hacia otra realidad más lejos de él, a la vez que nos la trae y nos la acerca. Esto es el sacramento. «Cristo quiso no solamente ser Hijo de Dios, sino que quiso de una manera formal y positiva saber lo que era necesitar de Dios, saber lo que era pedirle ayuda. En definitiva, saber humanamente y sobre sus propios huesos, lo que es ser humanamente Hijo de Dios. *Éste fue el sentido de la biografía de Cristo».* «Toda su biografía fue la experiencia teologal de su propia filiación divina» [135].

[132] Ibid., 303.
[133] Ibid., 306-307.
[134] Ibid., 311.
[135] Ibid., 312; 483.

III. EDADES, ACTITUDES Y MISTERIOS DE CRISTO

Aquí se abre un campo inmenso que la cristología sistemática ha relegado a la espiritualidad, y hoy debería recuperar como condición de su fecundidad religiosa: el estudio de las *edades* de Jesús, de las *actitudes* de Jesús, de los *misterios* de su vida y muerte. Ser hombre es nacer, crecer, madurar, entrar en la vejez, morir. Se es hombre no en el vacío sino en lo relleno de funciones somáticas, ciclos biológicos, afirmación del cuerpo y renuncias fundamentales del espíritu en relación con el poder, el dinero y el sexo, relaciones afectivas y crecimientos personales [136]. Jesús fue hombre y no mujer; fue célibe y no casado; murió joven y no anciano; supo del fracaso en el mundo y sólo del triunfo ante Dios. De todas estas realidades tiene que levantar acta la cristología e intentar entenderlas. Las edades de Jesús son, a la vez que edades del hombre, tiempos y edades de Dios siendo hombre. El Verbo se ha hecho niño, joven, adulto. Lo ha sido y lo sigue siendo para siempre, ya que las realidades constituyentes no desaparecen ni se agotan sino que se entrañan en la entraña de nuestra libertad, que es lo único que nos llevamos con nosotros, como tejido de nuestra identidad. En cada una de nuestras edades hay algo que queda en el tiempo fuera de nosotros y algo que pasa a nuestro ser [137]. El Verbo se ha hecho niño y para siempre permanece niño; luego algo hay en Dios que funda esa posibilidad, y algo hay en nosotros niños que se ordena a la eternidad y la reclama. ¿Por qué pensar la vida humana sólo desde la hipotética madurez intelectual lograda en la mitad de la vida o desde la potencia biológica propia de la juventud? Toda la vida pertenece a la persona y Cristo ha querido compartir las etapas-edades de nuestra vida para redimirlas y plenificarlas [138]. No ha sido ingenuidad lo que los espirituales y filósofos han pensado sobre «el niño Jesús», sobre el «Dios niño», el Dios que juega como niño [139], y sobre el hombre como eterno niño, sino

[136] «La existencia de Jesús en y para su misión es una existencia incondicionada en *pobreza, castidad y obediencia,* en el sentido de que las tres modalidades de existencia garantizan la libertad para dedicarse solamente a la misión». H. U. VON BALTHASAR, TD 3, 172.

[137] Cf. R. GUARDINI, *Las etapas de la vida* (Madrid 1997).

[138] «Ha santificado todas las edades por la semejanza que tenemos con él. Pues de hecho ha venido a salvar a todos los hombres por sí mismo. Todos los hombres, digo, que por él renacen a Dios: recién nacidos, niños, adolescentes, jóvenes, hombres maduros. Ésta es la razón por la cual ha pasado por todas las edades de la vida». S. IRENEO, *Adv. Haer.* II, 22,4 (SC 294 p.220). Cf. ibid. III, 16,4 (SC 211 p.305).

[139] «El *homo ludens* (el hombre que juega) no es inteligible si previamente y con todo respeto no hablamos del *Deus ludens* (Dios que juega)». H. RAHNER, *Der spielende Mensch* (Einsiedeln 1960) 16. La Patrística ha explicitado este motivo del

penetración en lo más profundo del ser personal, tanto de Dios como del hombre [140].

La escuela francesa de espiritualidad ha hablado de la «adherencia» a los estados del Verbo encarnado [141]. Con ello afirmaba que en cada acontecimiento de la vida de Jesús había una «virtud» divina. De esta forma en cada acto de Jesús tenía lugar la realización de sí, la manifestación de Dios a nosotros y la redención de los hombres. Esos hechos son «misterios», y como tales no son pasado sino un eterno presente. «Hay que tratar las cosas y misterios de Jesús no como realidades agotadas y extinguidas, sino como vivas y presentes, e incluso eternas, de las que tenemos que recoger un fruto presente y eterno» [142]. Sus estados y actitudes nos van revelando la intención y la persona de Jesús. No son sólo sus virtudes, pensadas desde la *Ética* de Aristóteles, lo que se trata de esclarecer sino de percibir el latido de su persona divina hacia una expresión humana y el lanzamiento de su libertad humana hacia el Padre. Porque Cristo es la abreviatura conjunta del mundo y de Dios, en quien aparece el mundo nuevo [143]. Necesitamos un tratado de cristología en que se analicen la oración, la obediencia, la penitencia, la soledad de Jesús en relación con el Padre... a la vez que sus comportamientos en relación con los hombres: amistad, fidelidad, compromiso, modestia, esperanza, confianza... [144].

La liturgia a lo largo de los siglos y la escuela de María Laach de manera sistemática en nuestro siglo han partido de la distinción en la vida de Jesús entre *hechos* y *misterios*. Los hechos, que se agotan en su acontecer, son la materia cuantitativa, verificable por la observa-

Dios que juega y se divierte gozosamente con los hombres partiendo de una cita de Platón (El hombre es un juguete de Dios) y de Prov 8,30-31, donde habla la Sabiduría («Con él estaba, mientras ordenaba el mundo, y me gozaba todos los días de mi vida, y jugaba en su presencia en todo tiempo, jugaba en el orbe de la tierra, y eran mis delicias estar con los hijos de los hombres»).

[140] Cf. H. U. VON BALTHASAR, *De l'intégration. Aspects d'une théologie de l'histoire* (Paris 1970) 257-291 (El Verbo niño, adolescente, adulto); I. NOYE, «Enfance de Jésus», en DSp IV/1, 652-682.

[141] J. J. OLIER, *Introduction à la vie chrétienne.* Chap. III.

[142] P. DE BÉRULLE, *Oeuvres.* Ed. Migne, p.1653; 921.

[143] «Lo mismo que Dios ha hecho en el hombre una abreviatura del mundo y de sí mismo, así ha querido hacer en el hombre-Dios, de una manera mucho más excelente, un compuesto divino del ser creado y del increado o, por mejor decir, un mundo nuevo y mucho más excelente: un mundo incomparable, el sostén, la salvación, el apoyo y el fin del mundo». P. DE BÉRULLE, *Discours sur l'état et les grandeurs de Jésus,* Discours XI, en *Oeuvres Complètes,* VII (Paris 1996) 427.

[144] Cf. I. DE LA POTTERIE, *La prière de Jésus. Le Messie, le Serviteur de Dieu, le Fils du Père* (Paris 1990); D. CRUMP, *Jesus the Intercessor. Prayer and Christology in Luke-Acts* (Grand Rapids 1999).

ción de sus aspectos espacio-temporales (facticidad) e inteligible por la interpretación (sentido). Los misterios en cambio son esos mismos hechos en cuanto que en ellos se da una manifestación de Dios por Jesús o de Jesús mismo, en la medida en que son fuente de gracia para nosotros, manan de su libertad personal y refluyen sobre la persona configurándola y por ello perduran en la eternidad del hombre Jesús glorificado. La revelación de Dios y la salvación del hombre no son conceptos abstraíbles de la realidad histórica de Jesús, sino que forman la intrahistoria de su destino. La liturgia no es sólo narración de hechos pasados, ni instrucción moral partiendo de ellos para el presente, sino la actualización de aquellos hechos que realizaron el «misterio» o designio salvador de Dios. Por eso los recordamos y actualizamos como misterios.

Santo Tomás dedica la mitad de las cuestiones de su cristología a la reflexión teológica sobre los *mysteria vitae Christi* (concepción, nacimiento, circuncisión, presentación en el templo, bautismo, tentaciones, transfiguración, última cena, pasión, muerte, resurrección, envío del Espíritu). Los espirituales han redactado *Vidas de Jesús,* desde San Buenaventura a Ludolfo de Sajonia, para ayudar a los lectores a pasar del dato al misterio, de la superficie humana a la revelación divina, de la propia historia a la de Dios y luego volver de la suya a la nuestra. Por ello se abrían con una oración, seguía la contemplación y aplicación a la propia vida y concluían con otra oración. La liturgia actualiza la vida de Jesús, no en lo que es decurso temporal (χρόνος) sino en el contenido salvífico actuante en sus momentos álgidos (καιροί), en cuanto instantes elegidos por Dios como punto y lugar de su autodonación. La liturgia es así la presencialización de la vida de Jesús por la fuerza del Espíritu, la actualización de nuestra salvación. *El cristianismo no es sólo religión de naturaleza o de moral, sino sobre todo de historia y de misterio. La liturgia es el lugar real de encuentro con Cristo en cuanto Salvador y Viviente.* En sus misterios, como fuentes de vida, los hombres le han encontrado siempre y le siguen encontrando vivo. La memoria de su pasión y resurrección ha sido el principio de la existencia cristiana a la vez que fue fermento crítico y liberador frente al olvido o represión de la historia, y para su celebración nacieron los relatos bíblicos. La Biblia es el relato de tales acontecimientos salvíficos y sólo se entiende a la luz de la liturgia, que los celebra como potencia santificadora en nuestro «hoy». Sólo por la liturgia y transida por ella, deja la Biblia de ser la narración de una cultura objetivamente tan lejana y agotada como todas las demás culturas de su entorno [145].

[145] Cf. J. LACROIX, *Histoire et Mystère* (Paris 1962); C. MARMION, *Jesucristo en sus misterios* (Barcelona 1948); H. J. SIEBEN-W. LÖSER, «Mystères de la vie du

IV. JESÚS RESUCITADO, PROTOTIPO DEL FUTURO: ÚLTIMO ADÁN Y NUEVA HUMANIDAD

La biografía de Jesús tuvo un inicio público significativo (predicación del Reino), un momento histórico cumbre (la muerte por crucifixión) y una transmutación escatológica (resurrección), que sus discípulos comprendieron como acreditación de su pasado por Dios, constitución de un presente nuevo (Iglesia y Espíritu) e inicio de la humanidad futura. *Si la encarnación es el acto por el cual el Señor se hace siervo, la resurrección es el acto por el cual el siervo es constituido Señor.* La vida de Jesús concluye con una consumación innovadora para él y para la humanidad; cierra un pasado y abre un futuro. Varios nombres han designado ese estatuto y funciones nuevas del Resucitado: Mesías, Kyrios, nuevo Adán, Imagen de Dios, Primogénito de la nueva creación. En dos lugares principalmente designa San Pablo a Jesús resucitado como *nuevo Adán, último Adán* (Rom 5,12-21 y 1 Cor 15) [146]. En la Carta a los Romanos establece la comparación entre Adán-Cristo, para mostrar que aquél, que arrastró la humanidad en el pecado, era tipo del que había de venir. De manera análoga Cristo la arrastra en una gracia mayor. Cristo es comprendido por relación a Adán: ambos condicionan el destino de todos los hombres; para la muerte uno, para la vida el otro. Por la obediencia de Jesús serán justificados muchos y donde abundó el pecado sobreabundará la gracia. «Para que como reinó el pecado por la muerte, así también reine la gracia por la justicia para la vida eterna por Jesucristo nuestro Señor» (Rom 5,21). En 1 Cor 15, Cristo aparece como un nuevo padre del género humano. En él se ha decidido y anticipado el futuro de la humanidad, ya que es primicia de los que duermen y resucitarán para la vida. Cristo, tanto en su muerte como en su resurrección, es el representante vicario de la humanidad. Su glorificación subsiguiente a la muerte será también la de todos los humanos. La resurrección es el lote de los mortales: resurrección de la carne, del cuerpo físico para ser espíritu vivificante. Cristo es el hombre celeste y ha sido constituido espíritu vivificador. «Tal como hemos llevado la imagen de lo terrestre [Adán], llevaremos también la imagen de lo celeste [Cristo]» (1 Cor 15,49). En las cartas deute-

Christ», en DSp X, 1874-1886; A. GOZIER, «Mysterienlehre», en DSp X, 1886-1889; A. GRILLMEIER, «Panorámica histórica de los misterios de Jesús en general», en MS III/2, 21-39; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología y Liturgia* (Barcelona 1985) 5-50; ID., «Hechos y Misterios», en *Fundamentos de Cristología* (Madrid 2001).

[146] Cf. V. TAYLOR, *The Names of Jesus* (London 1962) 153-155; R. SCHNACKENBURG, «Cristo como último Adán en Pablo», en MS III/1, 537-360; K. BARTH, «Der Königliche Mensch», en KD IV/2. Párrafo 64, p.173-292.

ropaulinas se identifica a Cristo con el hombre nuevo, hacia cuyo conocimiento y conformación con su imagen están llamados los cristianos (Col 3,10). Cristo es imagen de Dios (2 Cor 4,4). Contemplar su imagen y por el Espíritu transformarnos en ella, es la vocación del cristiano: «Todos nosotros a cara descubierta contemplamos la gloria del Señor como en un espejo y nos transformamos en la misma imagen, de gloria en gloria, a medida que obra en nosotros el Espíritu del Señor» (2 Cor 3,18). Cristo es, por consiguiente, causa de la salvación, la Primicia y el Prototipo, el Creador y Precursor de la nueva humanidad a la vez que Cabeza del cuerpo de la Iglesia (ἀρχηγός, αἰτίος, πρόδρομος, ἀπαρχή, πρωτότοκος, κεφαλή) [147].

Cristo, Adán escatológico, en su nueva condición queda religado a la historia, es solidario de los hombres, sigue actuando de manera especial en la Iglesia y desde ella en el cosmos. *Ésa es la función del Kyrios: presencia interiorizada al mundo como principio de vida nueva y de esperanza absoluta. Pero a la vez es una presencia intercesora ante Dios.* Lo mismo que la revelación —como toda palabra— no está cerrada hasta que el destinatario la oiga y obedezca, así también la redención no está consumada hasta que cada hombre haya sido arrancado al poder del pecado y trasladado por el Padre al Reino del Hijo de su amor. La Carta a los Hebreos ha desarrollado la idea de un sacerdocio celeste y eterno de Cristo, que intercede por nosotros ante el Padre, haciendo de su historia y libertad pasadas una ofrenda e intercesión perennes. «Cristo, por cuanto permanece para siempre, tiene un sacerdocio perfecto. De ahí que pueda salvar perfectamente a los que por él se acercan a Dios, ya que perdura vivo para interceder en su favor» [148]. Por ello permanece en agónica lucha hasta que todos nosotros participemos de su victoria. Glorificado, ya no muere más, pero no está plenamente glorificado mientras un miembro de su cuerpo aún peregrine, sometido todavía a la inseguridad de la historia. El Mesías está por venir definitivamente.

V. LA PERDURACIÓN ETERNA DE LA HUMANIDAD DE CRISTO

¿Qué será de Cristo una vez consumada la redención humana? Su humanidad, ¿tiene entonces todavía sentido y cumple alguna función? Ya expusimos cómo frente a Marcelo de Ancira y Fotino [149] (y a los que mantienen hoy una comprensión puramente funcionalista

[147] Cf. Hch 3,15; 5,31; 1 Cor 15,20; Heb 6,20; Col 1,18.

[148] Heb 7,25; 8,3-4; 9,24; 1 Jn 2,1.

[149] Cf. los textos en B. XIBERTA, *Enchiridion de Verbo Incarnato* (Matriti 1957) 10-103.

de Cristo), la Iglesia incorporó al Credo la afirmación de la permanencia eterna de la humanidad de Jesús, con las expresiones tomadas de Isaías y Daniel, donde hablan de la perennidad del reinado del Mesías davídico y que San Lucas aplica a Jesús [150]. Por primera vez encontramos afirmada la permanencia eterna de Cristo en los Credos del llamado Concilio de la Dedicación en Antioquía (341), dirigidos contra Marcelo de Ancira. La fórmula es doble: διαμένοντα Βασιλέα καὶ θεὸν εἰς τοὺς αἰῶνας-καὶ μένοντα εἰς τοὺς αἰῶνας). Los Credos posteriores de San Cirilo de Jerusalén (348) y el de Constantinopla-Calcedonia ya tienen la forma que ha perdurado hasta hoy: «La humanidad, asumida en la encarnación, glorificada en la resurrección y convertida en principio universal de salvación, perdura para siempre. Eso significa: "Y su Reino no tendrá fin"» [151]. Esta afirmación es esencial

— para *la comprensión de Cristo:* su humanidad no es mero instrumento funcional usado por Dios para otra cosa y luego tirado;

— para *la comprensión de Dios:* Dios ya es para siempre encarnado y sólo existe referido a esa humanidad del Hijo, que queda integrada en la realización del misterio trinitario;

— para *la comprensión del hombre:* éste queda afirmado absolutamente y eternizado en el Hijo de forma que queda superado el miedo de que seamos temporal juguete de Dios, no nos tome absolutamente en serio y al final como humo en el viento nos perdamos;

— para *la comprensión del ser:* si las cosas, religadas al hombre como su centro, están destinadas a consumarse en el amor, es que su origen es el amor, y, por tanto, la realidad es amorosa en su entraña, siendo inteligible y realizable sólo desde la correspondiente actitud amorosa.

La validez y permanencia eternas de Cristo, como Dios-hombre, son el signo de la validez y permanencia eternas del hombre, porque «para siempre, mientras Dios sea Dios, Dios será ya hombre» [152].

VI. EL CRISTO GLORIOSO, LUGAR PERSONAL DE NUESTRO ENCUENTRO CON DIOS

La humanidad de Cristo es así el lugar personal, definitivo y eterno del encuentro entre Dios y los hombres. Lugar de revelación y de divinización. Desde el final aparece lo que era la lógica de la historia

[150] Lc 1,32-33; cf. Is 9,6; Dan 7,14.

[151] Texto en J. N. D. KELLY, *Primitivos Credos cristianos* (Salamanca 1980) 315-319; 402. DS 41; 150; 151 (condenación de los seguidores de Marcelo y Fotino).

[152] P. DE BÉRULLE, *Discours sur l'état et les grandeurs de Jésus,* IX (p.364).

salvífica. La autorrevelación y autodonación de Dios tienen lugar en la persona de Cristo y se traducen en sus acciones y palabras. Su destino y conciencia, su voluntad y libertad nos dicen quién es Dios, mostrándole ante nosotros: Dios es su Padre y nuestro Padre. Cristo es su Figura y su Palabra. Por eso puede decir: «Quien me ve a mí, ha visto al Padre» (Jn 14,9). *La revelación de Dios a la humanidad tiene lugar mediante la realización de Dios en humanidad.* Cuando el Verbo crea una naturaleza humana y a la vez la asume y personaliza, surge en el mundo el medio ontológico y personal donde se da el encuentro definitivo del hombre con Dios y de Dios con el hombre. En esta doble dirección hay que entender el bello título de E. Schillebeeckx: *Cristo sacramento del encuentro con Dios* (San Sebastián 1961). El hombre Jesús, Hijo consubstancial con el Padre, es ya «el lugar» definitivo de conocimiento, visión y fruición beatificantes de Dios. Eternamente encontramos a Dios en el hombre Jesús, a la vez que en él reconocemos nuestro ser humano afirmado y afincado definitivamente en Dios. «En la eternidad sólo se puede contemplar a Dios Padre a través del Hijo y se le contempla in-mediatamente precisamente de ese modo, pues la inmediatez de la visión de Dios no niega la eterna mediación de Cristo-hombre» [153].

CONCLUSIÓN: LA HUMANIDAD DE DIOS Y LA DIVINIDAD DEL HOMBRE

De la forma de existencia encarnada del Hijo de Dios en el mundo se derivan dos consecuencias, sobre la relación del hombre con Dios y sobre la forma de comprender la divinidad del hombre Jesús.

1. *La medida de nuestra humanidad es ya la humanidad de Dios.* No hay una antropología previa a partir de la cual podamos «definir» a Cristo hombre, aun cuando desde la común experiencia podamos reconocer en él una expresión auténtica de lo humano. En este sentido la novedad de Cristo es tal que Barth puede afirmar: «Cristología no es antropología» [154]. Una vez que Dios se ha encarnado y ha existido como hombre, él nos ha mostrado la última vocación para la que fue creado el ser humano: para expresar a Dios y para que Dios se expresase en él. La cristología es así medida y meta de la antropología. Pero, a la inversa, con la misma razón puede decir Rahner: «La

[153] K. RAHNER, «Eterna significación de la humanidad de Jesús para nuestra relación con Dios», en ET II, 56. Cf. J. MOUROUX, *Le Mystère du Temps* (Paris 1962); J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión. Escatología cristiana* (Santander 1976) 243-245.

[154] K. BARTH, *Mensch und Mitmensch. Die Grundform der Mitmenschlichkeit* (Göttingen 1962) 3.

cristología es para toda la eternidad antropología»[155]. Desde la historia concreta de Jesús nos aparece la originaria y eterna relación entre Dios y el hombre: éste podrá pensarse a sí mismo y decidir existir sin Dios, pero Dios no existió nunca sin pensar al hombre y ya existe para siempre hombre[156]. Cristo define qué y cómo es la divinidad, qué es y qué está llamada a ser la humanidad[157].

2. *La divinidad de Cristo puede ser reconocida en su humanidad y pensada desde ella.* Cristo hombre es el símbolo personal de Dios: signo que remite a él y realidad manifestativa de él. Su estructura y existencia pueden mostrar su radicación en Dios y dárnoslo a conocer, transparentándolo encarnado. Ha habido diversas formas legítimas de explicitar la divinidad de Jesús y su humanidad, derivadas de las convicciones prevalentes en cada ciclo cultural. Éstas son las respuestas:

— La humanidad de Jesús es divina porque está constituida por la subsistencia propia del Verbo que la personaliza *(cristología metafísica de la teología tradicional).*

— Cristo tiene una conciencia, relación y adhesión absolutas a Dios. El saber de Dios en él es su ser *(cristología en clave de conciencia* [Bewusstseinschristologie] *de Schleiermacher).*

— Cristo es aquel en quien los hombres han reconocido expresadas la palabra y figura del Absoluto, al que tienden y en el que sólo se sacian los dinamismos intelectivos, volitivos y memorativos últimos del espíritu *(cristología trascendental [Cristo como salvador absoluto] de Rahner).*

— Cristo es el hombre que ha realizado el ser ideal humano de moralidad, santidad e impecabilidad en una forma única e inaccesible a los demás mortales y sólo posible a Dios mismo *(cristología de la impecabilidad de Cristo, en el protestantismo liberal).*

— Cristo ha suscitado tal esperanza, libertad, capacidad de trascendimiento de nuestros límites y fuerza para luchar contra los poderes del mal, que sólo es posible a quien es más que hombre *(cristología de la esperanza escatológica de Moltmann y de la praxis liberadora, de la teología de la liberación).*

[155] K. RAHNER, «Problemas actuales de la cristología», en ET I, 169-222.

[156] «Es verdad que existe un querer —ser— sin Dios por parte del hombre, pero a la luz de la doctrina de la reconciliación no existe un querer —ser— sin hombre por parte de Dios». K. BARTH, KD IV/1, 133. E. JÜNGEL, *Gottes Sein ist im Werden* (Tübingen 1967) 122, nota 158, comenta: «Por ello podremos y deberemos decir que, gracias a Dios, no existe un "ser-en-sí-y-para-sí de Dios" sin el hombre».

[157] «Lo que hay que entender por divinidad, lo aprendemos de Jesucristo. Es él quien define los conceptos y no los conceptos a él. Precisamente si partimos de que él es verdadero Dios, tendremos que atenernos estrictamente a él a la hora de pensar lo que entendemos por "verdadera divinidad"». K. BARTH, KD IV/1, 141.

Con todas estas fórmulas, tan diversas entre sí (en un salto al límite de la acción al ser, desde la historia al Absoluto, desde el reconocimiento de los hechos a la adhesión en fe al Misterio), se tiende asintóticamente al reconocimiento de algo descubierto por el hombre en Jesús y absolutamente significativo para todo hombre que se le acerca, asemeja, hace equivalente y nos lleva a invocarle: «Señor mío y Dios mío» (Jn 20,28). Esas afirmaciones se reclaman unas a otras en la medida en que ser, conciencia, moralidad, historia y escatología se implican.

Capítulo IX

LA MISIÓN. EL MEDIADOR DE LA SALVACIÓN

BIBLIOGRAFÍA

ALFARO, J., «Las funciones salvíficas de Cristo como revelador, señor y sacerdote», en MS III/1, 671-756; H. U. VON BALTHASAR, TD 4. *La Acción* (Madrid 1995); BIELER, M., *Befreiung der Freiheit. Zur Theologie der stellvertretenden Sühne* (Freiburg 1996); BIRMELÉ, A., *Le salut en Jésus-Christ dans les dialogues oecuméniques* (Paris 1986); BRUNNER, E., *Der Mittler* (Zürich 1927); FAVRAUX, P., *Une philosophie du Médiateur: M. Blondel* (Paris 1987); GALOT, J., *La Rédemption mystère d'alliance* (Bruges 1965); GRESHAKE, G., *Erlöst in einer unerlöster Welt?* (Mainz 1987); GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Cristo redentor del hombre. Esbozo de una soteriología crítica,* en: Semana de Estudios Trinitarios XVIII (Salamanca 1986) 85-168; ID., «La soteriología contemporánea», en *Salm* 3 (1989) 267-317; HENGEL, M., *Der stellvertretende Tod Jesu, Ein Beitrag zur Enstehung des urchristlichen Kerygmas,* en *Com* IKZ 9 (1980) 1-25; 135-147; KASPER, W., «Jesucristo, mediador entre Dios y el hombre», en *Jesús el Cristo* (Salamanca [10]1999) 281-335; KRENSKI, T. R., *Passio caritatis. Trinitarische Passiologie im Werk H. U. von Balthasar* (Einsiedeln 1990); LEUBA, J. L. (ed.), *Le salut chrétien. Unité et diversité des conceptions à travers l'histoire* (Paris 1995); MENKE, K. H., *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie* (Einsiedeln-Freiburg 1991); MULLER, G. L., «Neue Ansätze zum Verständnis der Erlösung», en MThZ 43 (1992) 51-73; NIEWIADOMSKI, J. P.-PALAVER, W. (Hg.), *Dramatische Erlösunglehre. Ein Symposium* (Innsbruck-Wien 1992); PANNENBERG, W., «La reconciliación del mundo por Jesucristo», en TS II, 427-500; RAHNER, K., «Der eine Mittler und die Vielfalt der Vermittlungen», en SzT VIII, 218-238; ID., «Das christliche Verständnis der Erlösung», en SzT XIV, 236-250; ID., «Versöhnung und Stellvertretung», en SzT XV, 251-264; SCHNACKENBURG, R., «Jesus der Erlöser. Neutestamentliche Linien und Perspektiven», en MThZ 43 (1992) 39-50; SCHWAGER, R., *Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösunglehre* (München 1986); ID., *Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre* (Innsbruck-Wien 1990); STUDER, B., «Soteriologie in der Schrift und Patristik», en HDG III/2a (Freiburg 1978); TAYLOR, V., *The Atonement in the NT Teaching* (London 1963); ID., *Forgiveness and Reconciliation* (London 1960); ID., *Jesus and his sacrifice* (London 1965); VIDAL TALENS, J., *El mediador y la mediación. La cristología de W. Kasper en su génesis y estructura* (Valencia 1988); VITORIA, F. J., *¿Todavía la salvación cristiana? Los diseños soteriológicos de cuatro cristologías actuales* (Vitoria 1986); WERBICK, J., «Erlösung», en *Den Glauben verantworten: eine Fundamentaltheologie* (Freiburg 2000) 427-630; WILLEMS, B. A., *Soteriología desde la Reforma hasta el presente* (Madrid 1975).

INTRODUCCIÓN

LA PERSONA DE CRISTO (CRISTOLOGÍA) Y SU OBRA (SOTERIOLOGÍA)

Las cuestiones fundamentales de la cristología son tres: la historia, la persona y la obra de Cristo. A la pregunta «¿Quién es Cristo?» se responde exponiendo su forma de vivir y de morir, la identidad de su persona y la función que cumplió entonces, junto con la significación que tanto su existencia como su mensaje y persona han seguido teniendo hasta hoy para la humanidad. Sabemos quién es una persona conociendo lo que ha «dado de sí» y la repercusión que ha tenido sobre la historia posterior *(Wirkungsgeschichte)*. Hay hombres cuya influencia se extiende sólo al entorno inmediato de su presencia física; otros, en cambio, extienden su influjo mucho más allá de su medio de origen, de su patria y de su tiempo; otros, finalmente, determinan toda la historia humana, porque la sanan o la transforman confiriéndole nuevas posibilidades. Esta aportación transformadora, puede ser de muy diversa índole: interpretativa, sanativa, creativa, salvífica. ¿Cuál ha sido la aportación específica de Cristo? No es del orden político ni científico sino del teológico con la consiguiente transformación moral, social y cultural *(revelación, redención, santificación)*. La conciencia cristiana la ha expresado desde el comienzo con dos palabras: Cristo es el *Salvador* de la vida humana porque es el *Mediador* entre Dios y los hombres.

En Cristo, persona y obra, ser y función, *Christus in se et Christus pro nobis,* cristología y soteriología, son diferenciables pero no separables. Estos dos polos, teniendo su propio peso cada uno, constituyen las dos laderas del único Jesucristo. Su persona, en cuanto Hijo eterno de Dios y hombre nacido de María, es el fundamento metafísico de su capacidad salvadora. Su acción es el signo eficaz que nos permite a nosotros reconocerle como reconstructor de la vida humana y acogerle como Hijo de Dios encarnado. Ninguno de los dos polos (persona-función) existe sin el otro. No hay un Hijo eterno de Dios que no sea Redentor de los hombres en el tiempo; no hay un Jesús (sujeto individual) que no sea Cristo (portador de la salvación prometida y esperada en el AT); no hay una salvación definitiva de la vida humana que no venga de Dios y que no se identifique en última instancia con Dios mismo. La correlación entre cristología y soteriología nos permite llegar a conocer la una desde la otra, pero no a deducir mecánicamente la

una de la otra [1]. Hay un «exceso» de realidad y de sentido en la persona de Cristo sobre lo que él significa como Salvador para nosotros, porque existe antes de serlo y su ser no se agota en serlo. *Por eso no se puede afirmar que Cristo es Dios porque es nuestro Salvador; ni entender su obra en sentido puramente funcional como producto, idea, remedio o promesa al margen de su persona* [2]. Él es nuestra Salvación en la medida en que en el encuentro con él participamos en su relación con Dios. De esta forma el hombre participa de la vida y del futuro de Dios.

I. LA SALVACIÓN Y LOS MEDIADORES DE LA SALVACIÓN

1. La palabra y el concepto de salvación

La salvación es la cuestión humana primordial. Esta palabra, como todas las que afectan al ser y sentido últimos de la vida humana, no es definible. Ella dice integridad, plenitud, futuro, afirmación en la propia existencia, dignidad, presente sano, futuro reconciliador. En castellano sólo tenemos términos negativos para designarla; carecemos de términos positivos como es el alemán *Heil* que designa totalidad, entereza, perfección; mientras que *Erlösung* designa la realidad negativa de la que somos liberados: redención, rescate, salvación de un peligro. Los franceses distinguen *salut* y *rédemption.* Σωτηρία en griego significa a la vez: salud física, bienestar social, sanidad psicológica y salvación religiosa [3]. La experiencia humana fundamental nos lleva a distinguir en el hombre tres inclinaciones primordiales:

— A superar las *negatividades* que padecemos.

[1] «La divinidad de Jesucristo es siempre el *presupuesto* de su significación salvífica para nosotros y, al revés, la significación salvífica de la divinidad de Jesús fundamenta *el interés* que nosotros tenemos al plantear la pregunta acerca de la divinidad». W. PANNENBERG, «Jesús como Dios y Salvador», en *Fundamentos de cristología* (Salamanca 1974) 49-50.

[2] Desde Schleiermacher a Tillich y Bultmann se ha otorgado primacía a la pregunta por la «función» frente a la pregunta por el ser y la persona, invirtiendo la lógica de la tradición anterior, que ponía en primer plano la cuestión ontológica de la persona. Cf. R. BULTMANN, «Das christologische Bekenntnis des ökumenischen Rates», en *Glauben und Verstehen* (Tübingen 1952) 246-261.

[3] Cf. H. BÜRKLE-K. KIENZKER-J. GNILKA-M. KNAPP, «Heil», en LTK[3] 4, 1258-1264; H. WISSMAN-J. GNILKA-H. WAGNER-G. BITTER, «Erlösung», en LTK[3] 3, 799-814; W. FOERSTER-G. FOHRER, «σωτηρία», en TWNT VII, 966-1024; K. H. SCHELKLE, en DENT II, 1655-1664; R. SPAEMANN, en HWPh III, 691-707.

— A realizar las *aspiraciones profundas* de perfección, plenitud y felicidad que sentimos.

— A saciar el *anhelo de lo absolutamente sano y santo,* que no es la prolongación de lo que nosotros somos sino de algo totalmente Otro, en el encuentro con el cual somos transformados. «Sed de Dios» lo llama la Biblia; «presencia de Dios» los místicos; «anhelo de lo totalmente Otro» los filósofos (Horkheimer) [4].

Cuando logramos eso tan simple pero tan radical, decimos que hemos alcanzado la salvación. Eso supone «otro mundo», una transformación de nuestra realidad actual, el tránsito a otra forma de vida. El hombre sabe que todo eso no lo puede alcanzar por sí mismo, que no se puede consumar por su esfuerzo. Autosalvación es una contradicción. Y la paradoja de la existencia es que no logramos hacer nunca bastante *(satisfacción)* para completar, sanar y consumar nuestro ser, y que sólo extendidos por otro, extensión y purificación que son dolor y muerte, llegamos a ser lo que en raíz o simiente somos *(satispasión).* Salvación ahora sólo podemos tener en fragmento, inicio, y por tanto en esperanza; en forma de promesa dada por quien puede superar nuestras negatividades, hacernos posible alcanzar nuestras aspiraciones profundas y abrirnos a una final transformación. Así definida, la salvación evidentemente sólo es posible desde Dios y con Dios. Salvación es así Dios mismo dado al hombre. «¡Oh Dios, tú eres mi Dios, mi Bien!». «Dios de mi salvación», repiten los salmos [5].

2. Salvación metafísica, histórica, escatológica

La salvación es de triple orden.

a) El hombre necesita ser afirmado y honrado en sí mismo. Su existencia tiene que ser reconocida como valiosa, y por ello no puede ser negada o degradada, execrada o aniquilada, sino que reclama ser mantenida y lograda en su esencial valor ontológico y dignidad personal *(salvación metafísica).* Salvación metafísica quiere decir salvación en el ser, como despliegue hacia su plenificación y transcendimiento a la consumación anhelada. Es, por tanto, todo lo contrario de lo que ciertos platonismos, dualismos, gnosticismos y ma-

[4] Sal 63,2; 143,6. Cf. M. HORKHEIMER, «La añoranza de lo totalmente otro», en H. MARCUSE-K. POPPER-M. HORKHEIMER, *A la búsqueda del sentido* (Salamanca 1976) 65-124.

[5] Sal 16,1-2; 63,2; 27,1; 35,3; 38,23. «Salus nulla est nisi in societate Dei [...] Societas cum Deo habenda est, alia spes vitae aeternae nulla est». S. AGUSTÍN, *In 1 Ioh.* 1,5 (SC 75 p.122).

niqueísmos reclaman: la negación de la materia, del cuerpo o del mundo. La soteriología cristiana tiene como columnas sustentadoras la creación y la encarnación: ambas enuncian la comunicación que Dios hace de sí suscitando por compañero al hombre y uniéndose con él en alianza eterna. Un lenguaje que hable de *redención «del» mundo, «del» cuerpo, «del» tiempo,* como su negación actual o su destrucción final no es cristiano. El cristianismo no es negación de la creación como si ella fuera fruto de un eón o dios malo, sino su afirmación fundamental y su sanación cuando ha sido afectada por el pecado con su transcendimiento final hacia la plenitud de Dios. Pasa la figura de este mundo (1 Cor 7,31) y este cuerpo material será un *sôma pneumatikón* (1 Cor 15,44); ahora bien, esa transfiguración no es su negación sino la incorporación a la gloria de Dios, que se anticipa como anhelo y destello. La transfiguración de Cristo es el signo de esta transfiguración universal, cuya expresión última es la resurrección de la carne y la participación de todas las creaturas en la gloria de los hijos de Dios (Rom 8,20-21).

b) El hombre necesita superar aquellos elementos negativos con los que se encuentra o que él ha provocado, que le afectan a él como individuo o a la humanidad y al cosmos (el mal, el sufrimiento, la culpa, el pecado, la muerte, la soledad, la miseria, el sinsentido...). Necesita por tanto una liberación de todo aquello que le ha sobrevenido o que él ha cometido en el orden de la agresión física, de la culpa moral, del pecado religioso *(salvación histórica).*

c) El hombre necesita vivir con un futuro abierto, no amenazador, en el que su ser presente y su biografía, su libertad y toda la compañía que ha constituido viviendo sean afirmados y reconocidos. Su ser no puede estar a merced del azar o violencia sino que reclama ser acogido por un Poder sanador y santificador, quedando a cobijo de toda amenaza. Y lo necesita para su espíritu y cuerpo, alma y carne [6]. El hombre es mayor que él mismo por el deseo que lo inhabita; anhela un Absoluto de gracia y de amor, que lo afirmen gratuita y absolutamente *(salvación escatológica).*

Todo esto que le es necesario, sin embargo le es imposible alcanzarlo por sí mismo; y en la medida en que alcance parte de ello, le es imposible asegurar su permanencia [7].

[6] «El amor redentor de Dios no se dirige tan sólo al "alma" sino a toda la realidad humana. Ahora bien, el hombre redimido, nuevo, reposa sobre la humanidad divina de Jesús. Está iniciada en la Anunciación, queda consumada en la Ascensión. Cristo sólo es el Hombre-Dios perfecto después de haber penetrado por la resurrección en la vida íntima de Dios». R. GUARDINI, *El Señor,* II (Madrid [3]1958) 226.

[7] Cf. O. GONZALEZ DE CARDEDAL, *La entraña,* 1-4; B. WELTE, *Heilsverständnis* (Freiburg 1966); K. HEMMERLE, «Der Begriff des Heils», en *Ausgewählte Schriften,* I (Freiburg 1996) 322-348.

3. Precomprensión antropológica de la salvación

Hay preguntas decisivas para el hombre que sólo pueden recibir respuesta de un Ser sagrado, personal y absoluto, es decir de Dios. Son éstas:

— ¿Qué hay de la vida en cuanto realidad? ¿Por qué hay cosas en lugar de nada? ¿Qué sentido tiene todo y, en medio de todo, cada ser, cada sujeto, cada brizna de hierba o cada lágrima de hombre?

— ¿Qué lugar ocupan los otros en mi vida y cuál es mi responsabilidad para con ellos, ya que sólo soy desde ellos y ellos sólo llegan a sí contando conmigo, mi acción y respuesta? ¿Cómo soy yo para el mundo y el mundo para mí, constituyendo el «nosotros»?

— ¿Por qué existo yo y quién funda mi ser, que, por finito, es contingente y, por pecador, no está sano?

— ¿Tengo alguna misión de alguien en el mundo? ¿De quién recibo responsabilidad, ante quién debo respuesta y a quién puedo ofrecer la gesta de mi vida en este mundo?

— ¿Cuál es el futuro de este ser mío, que anhela vivir, ser transformado a una vida nueva, mientras se siente amenazado de muerte y es incapaz de superarla?

Dicho de manera simple: ¿Por qué hay ser? ¿Quién soy y por qué existo? ¿Tengo alguna misión y con ella dignidad en este mundo? ¿Qué va a ser de mí y de los seres que he amado? La experiencia o pregunta por el sentido, la verdad, el fin, la culpa, el dolor, el pecado, la muerte, la pasión de absoluto y la incapacidad para lograrlo, la ordenación al prójimo y la incapacidad para lograrnos en él y para que él se logre en nosotros por nosotros solos, el desbordamiento absoluto del hombre por sus necesidades desproporcionadas a sus capacidades (fines infinitos-medios finitos; anhelo de eternidad-aferramiento al tiempo), la belleza, verdad y bondad de cuya consecución no puede desistir, y que por sí solo no puede conquistar, su necesidad de inocencia y su incesante culpa: éstas y otras muchas son las cuestiones existenciales a las que el hombre no puede renunciar si quiere mantenerse enhiesto en su verdad y su dignidad de hombre. Ser hombre es tenerlas, retenerlas, intentar clarificarlas y solucionarlas. *Éste es el trasfondo de experiencia humana universal, la precomprensión antropológica, que hace legítimas las propuestas y pensables las respuestas de la soteriología cristiana.* Cristo no habló ni el evangelio habla hoy a un hombre sordo para las cuestiones trascendentales. Todo hombre, por ser imagen de Dios, es indestructible por ningún pecado, es oyente posible de la palabra y es esperante anónimo de la salvación. Todo hombre necesita ser amado absolutamente y sentir ya los signos de un amor incondicional y perdura-

ble [8] Por eso en el fondo sabe que sólo en el acceso a Dios y en el acogimiento por Dios encuentra salvación.

Eso es lo que afirma el cristianismo al reconocer a Cristo *como Salvador* del mundo, en la medida en que él hace presente la palabra, el amor y el perdón de Dios a los hombres. Esto significa que Dios como Absoluto se ha mediado a sí mismo como gracia en la historia, asumiendo una humanidad en la que se ha dicho y dado. En esa humanidad concreta de Jesús los humanos hemos oído, acogido y respondido a la oferta de Dios. Él, en cuanto Hijo de Dios humanado, es en unidad de persona el acto del don divino y el acto de la aceptación humana. La fe del NT, y desde ella el cristianismo, son la «religión del Mediador» [9] de la salvación.

4. Cristo Salvador

Los dos títulos: Salvador y Mediador, junto con otros como sumo sacerdote, cordero, expiación, paráclito... designan la función soteriológica de Cristo. Éste realizó obras que sanaron, perdonaron, esperanzaron, enriquecieron, iluminaron y resucitaron a los hombres, pero él no se aplicó el título de *Salvador.*

a) En *los Sinópticos* lo encontramos dos veces en el mismo pórtico de su vida, como queriendo indicar de antemano al lector cuál es la misión de ese sujeto cuyo nacimiento se describe. Los ángeles dicen a los pastores: «Os ha nacido hoy un salvador, que es el Cristo Señor, en la ciudad de David» (Lc 2,11). La idea está dada en la interpretación del nombre puesto al niño: «Dará a luz un hijo a

[8] La pregunta por la salvación no nace sólo en situaciones negativas, en fracasos, o por un talante pesimista ante la realidad, sino que aparece justamente en sus momentos cumbres. El ser humano pregunta por su origen y fundamentación, por su futuro y plenitud posible o imposible. «El cristianismo se dirige primariamente al ser entero del hombre y no a su caída en pecado y menos aún a las fallas de la vida. El cristianismo no es la argamasa que remienda las fisuras de la vida [...] dirá al hombre actual que su vida es lo que es precisamente porque el ser del hombre es deiforme; y lo es no en sus fracasos sino primaria y principalmente en sus propios logros. El punto de coincidencia entre el hombre actual y el cristianismo no es la indigencia de la vida sino su plenitud». X. ZUBIRI, *El problema teologal del hombre: cristianismo* (Madrid 1997) 18-19. Cf. J. SPLETT, «Erlösung wovon? Aus der Sicht philosophischer Anthropologie», en MThZ 43 (1992) 316; A. T. PEPERZAK, *Der heutige Mensch und die Heilsfrage* (Freiburg 1972).

[9] «La figura religiosa del Mediador recibió su acuñación más perfecta en el Hijo de Dios hecho hombre, hasta el punto de convertir la fe del pueblo de Dios del NT simplemente en la religión del Mediador». O. SEMMELROTH, «Mediador, mediación», en SM 4, 546.

quien pondrás por nombre Jesús, porque salvará a su pueblo de sus pecados» (Mt 1,21).

b) En *San Juan* los samaritanos dicen de Jesús: «Éste es verdaderamente el Salvador del mundo» (4,42).

c) Sólo dos veces lo encontramos en *las cartas paulinas.* Una con sentido escatológico en Flp 3,20: «Esperamos un salvador, al Señor Jesucristo»; y otra referido a la Iglesia: «Cristo es cabeza de la Iglesia y salvador de su cuerpo» (Ef 5,23). Y en los *Hechos:* «Dios ha ensalzado a Jesús a su derecha por guía y salvador para dar a Israel la conversión y el perdón de los pecados» (5,31). «Del linaje de David, según su promesa, Dios suscitó para Israel un salvador, Jesús» (13,23). Esto revela que en la Iglesia primitiva de los años 30-60 el título es raro, pese a que en los LXX es utilizado para designar a Dios. Lc 1,47 y Jds 25 lo utilizan referido a Dios.

d) Como contraste aparece con frecuencia en *las cartas Pastorales y Católicas,* que lo usan siete veces aplicado a Dios (1 Tim 1,1; 2,3; 4; 10; 2 Tim 1,3; 2,10; 3,4; Jds 25) y diez a Jesús (2 Tim 1,10; Tito 1,4; 2,13; 3,6; 2 Pe 1,1; 1,11; 2,20; 3,2.18; 1 Jn 4,14). Estos escritos nacen en el contexto de las religiones helenísticas, donde la palabra *sôtér* es aplicada tanto a las divinidades de los cultos de los misterios y curadoras (por ejemplo Asclepio) como al César en los actos de divinización de los emperadores. Con ciertas variantes la palabra es aplicada a Julio César, Augusto, Claudio, Vespasiano, Tito, Trajano, Adriano. Esto tiene lugar en las zonas helenizadas del Imperio, es decir en el Este. La expresión de Jn 4,42 y 1 Jn 4,14 la encontramos con mucha frecuencia en inscripciones dedicadas a Adriano. Esto no significa que la aplicación de este título a Jesús derive del entorno religioso helenístico. El hecho de que los evangelios y las cartas paulinas ya apliquen el término «salvador-salvación» a Jesús, y sobre todo que el AT lo use para describir la acción redentora de Yahvé en el futuro respecto de su pueblo, explica también que a partir de un momento se viera realizado en Jesús todo lo que se esperaba de la acción mesiánica de Yahvé.

Su sentido primero fue escatológico (acción de Jesús en un futuro) pero luego significó la acción redentora que Cristo había realizado ya, sobre todo con su muerte. En las cartas de Ignacio, Policarpo y los gnósticos cristianos, el título *Sôtér* se hizo popular y perdura como uno de los más importantes en la vida cristiana. El uso cristiano trasciende lo que implicaban las acepciones helenísticas (beneficencia, paz, protección y defensa recibidas del emperador) y el significado del AT (la liberación escatológica del pueblo de Dios respecto de sus enemigos, que iría unida al fin del mundo y a la resurrección

de los muertos)[10] La *sôtêría* es un hecho acontecido en Cristo que implica la liberacion de los poderes del mal, el perdón del pecado, la redencion de la pena y la renovacion por el Espiritu Santo Su contenido positivo es la reconciliacion con Dios, la participacion en la filialidad de Jesús, la gracia, el perdón, la reconciliación realizada por Dios Jesús *como Salvador* suma con un nuevo sentido lo que implicaban el termino griego εὐεργέτης (benefactor)[11] y el hebreo *mashiah* (redentor, liberador)

5 Mediación y mediadores

La idea de mediación es un elemento esencial de toda experiencia religiosa verdadera Dios es santo e inaccesible, quien se acerca a el queda anonadado y se descubre pecador El profeta sólo tras la purificación de los labios por un ángel puede oír su voz y ver su gloria (Is 6,5-7) No hay inmediatez entre lo finito y lo Infinito, entre el pecador y el Santo El reconocimiento y encuentro con Dios implican un sobresalto y una ruptura Kierkegaard afirmaba que la relacion inmediata con Dios es paganismo y que sólo cuando ha tenido lugar una ruptura de esa inmediatez, percatandonos de su alteridad y santidad divinas, podemos hablar de una verdadera relacion con Dios[12] *La Biblia es esencialmente el relato de las medidas y mediaciones que Dios ha tomado para revelarse, eligiendo a un pueblo y constituyendolo en signo suyo para todas las naciones*

El término μεσίτης (= mediador) significa originariamente el que está en medio o va entre dos personas, el que tiene influencia para lograr beneficios o capacidad para reconciliar a dos enfrentados, el arbitro de un litigio, el intermediario en transacciones comerciales, el pacificador, el que firma un tratado de paz entre dos partes enemigas, el testigo en el sentido jurídico del termino, el garante de una alianza[13] Filon es el primero que otorga una acepcion religiosa al

[10] Cf N BROX, «Soteria und Salus Heilsvorstellungen in der alten Kirche», en EvTh 33 (1973) 253-279, G SAUTER, «Heilsvorstellungen und Heilserwartungen», en ibid , 227-243

[11] Lc 22,25 (termino aplicado en el mundo griego a los dioses, heroes y reyes) Cf E PAX, *Epiphaneia Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur biblischen Theologie* (Munchen 1955), L CERFAUX-J TONDRIAU, *Le culte des souverains dans la civilisation greco-romaine* (Tournai 1956)

[12] Cf S KIERKEGAARD, *Migajas filosoficas o un poco de filosofía* (Madrid 1997)

[13] Cf C SPICQ, «μεσιτης», en LTNT 987 990, D SANGER, en DENT II, 232-236, V TAYLOR, *The Names of Jesus* 110-113, J RATZINGER, «Mittler», en LTK[2] 7 499-502, K BACKHAUS-K H MENKE, «Mittler», en LTK[3] 7, 342 346

término aplicado a los angeles y a Moisés, quien presentó oraciones y suplicas pidiendo perdón por los pecados del pueblo El inicio de la idea se halla en la intercesion de Abrahán por Sodoma (Gén 18,16-33) y de Moisés por el pueblo, después de que éste elevara el becerro de oro (Éx 32,1-35) Es clasico el texto de Job «Si hubiera un *arbitro* que juzgara e hiciera justicia entre los dos» (LXX 9,33) El AT nos presenta mediadores de la palabra, de la bendicion, de la acción y de la salvacion de Dios [14] Mediadores que fungen en los momentos en que se instituye la alianza entre Dios y su pueblo, que la mantienen viva (servicio levitico) o que la rehacen cuando ha sido rota (el Siervo de Yahvé) Los patriarcas, guias carismáticos, reyes, profetas, sacerdotes, angeles son mediadores de la iniciativa salvífica de Yahve El AT ha afirmado la existencia de tales mediadores en la creación, en la historia, en la revelacion y en la acción escatológica de Yahve Para ello no solo ha pensado en figuras históricamente verificables como Moises o en los angeles, sino en hipóstasis, cuya relación con Dios no es fácil precisar (¿identidad con él?, ¿personalización de él?, ¿persona al lado de él?) el Espiritu, la Palabra, la Sabiduría Al final del AT se afirma una mediación ascendente nueva la intercesión de los martires que imploran la clemencia de Dios (= expiar) para los pecados de su pueblo [15] Después de exponer cómo los guías carismáticos y los reyes son los mediadores de la acción de Dios y los profetas los mediadores de su Palabra, Westermann descubre *las dos figuras constituyentes de Israel la fundadora (Moisés) y la consumadora (el Siervo) Ambos, siendo mediadores de la acción y de la pasion de Dios por su pueblo, anticipan la figura de Jesús*

> «Ambos son mediadores, incomparables con ningun otro En ambos la funcion mediadora abarca mas que la palabra Moises es el guia a la vez que mediador de la accion de Dios, en el Siervo de Yahve se da el sufrimiento en lugar de la accion Ambos son mediadores sin poder y deben soportar su misterio En el Siervo esto ocurre de otra forma su sufrimiento es en lugar y al servicio por los pecados del pueblo y no acaba con la muerte, su obra se extiende mas alla de

[14] Cf J SCHARBERT, *Heilsmittler im alten Testament und im Orient* (Freiburg 1964), N Fuglister organiza los «fundamentos de la cristologia veterotestamentaria» en torno a los mediadores salvificos (regio, sacerdotal, profetico y celeste) en MS III/I, 123-244

[15] 2 Mac 7,37 Los LXX utilizan aqui el termino ιλεως, de la misma raiz que ἱλασκεσθαι (Lc 18,13, Heb 2,17), ἱλασμος (1 Jn 2,2, 4,10) reconciliacion, expiación por el pecado «Para un judio la muerte expiatoria de un martir no es precisamente un tema desconocido, aparece ya en el segundo libro de los Macabeos» D FLUSSER *El cristianismo una religion judia* (Barcelona 1995) 60

Israel, Dios le ha constituido luz de los pueblos (Is 49,6) [ ] En la figura mediadora del Siervo llega a su fin la mediacion activa, y en su lugar el sufrimiento por los otros recibe un sentido positivo Al mismo tiempo la tarea del mediador se extiende a todos los pueblos mas alla de Israel En estos dos rasgos que el sufrimiento recibe ahora la posibilidad positiva de la sustitucion y que el mediador entre Dios e Israel se convierte ahora en luz de los pueblos, la figura mediadora del Siervo trasciende al AT Y no se puede desconocer la coincidencia de los rasgos fundamentales del Siervo con el relato de los evangelios sobre el valor sustitutivo de la pasion, muerte y resurreccion de Jesus» [16]

6. El Mediador de la alianza nueva y eterna (Dios reconcilia y salva al hombre)

El título de mediador aplicado a Jesus en el NT tiene poco relieve Lo encontramos sólo cuatro veces Una designándole mediador de la salvación universal del único Dios, en orden a la redención de los pecados «Uno es Dios, uno también el Mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, que se entregó a sí mismo para redención de todos» (1 Tim 2,5-6) Otro contexto en el que aparece es la teología de la alianza, del sacerdocio y sacrificio de Cristo en Heb 8,6, 9,15, 12,24 «El es el Mediador de una alianza mas excelente» «Mediador de una alianza nueva» [17] En la Patrística el título será obviado, ya que situaba a Cristo en la cercanía de las especulaciones neoplatónicas sobre el demiurgo como hipóstasis intermedia entre Dios y el cosmos Su uso por Arrio levanto la sospecha de subordinacionismo e hizo que los Padres lo evitaran Sigue una historia compleja en la que prácticamente son sinónimas mediación y reconciliación, tal como las usa San Ireneo uniendo la idea de recapitulación, en cuanto reconstrucción de la comunión con Dios, y reparacion por Jesucristo del hombre roto por el pecado del primer Adán [18] Cristo reúne y reencabeza a la creación, deshecha por el pecado, mediándola hacia el Padre Reconciliación, reparación y recapitulación centran la nueva orientación Ésta ya no ve a Dios como

[16] C WESTERMANN, *Theologie des AT in Grundzugen* (Gottingen 1985) 71

[17] Segun Hebreos la salvacion ha llegado a ser real en la nueva y «mas excelente alianza» (7,22, 8,6), en el acontecimiento de Cristo, y consiste en el acceso a Dios, en la comunion con Dios, en la participacion en el mundo celestial, en la participacion en Cristo y en la filiacion divina (2,10s, 3,6 14, 6,4s, 7,19, 9,8 11s 14, 12,10) H HEGERMANN, «διαθηκε», en DENT I, 909-910

[18] Cf S IRENEO, *Adv Haer* V, 14,1-13, 16,3, 17,1 Cf B SESBOUE, *Tout recapitule dans le Christ Christologie et soteriologie d Irenee* (Paris 2000)

sujeto primero de la acción salvífica sino a la libertad, humanidad y responsabilidad de Cristo hombre. El Mediador a partir de este instante es el hombre Jesús: su mediación es vista en función sobre todo del pecado y es situada en la muerte en cruz.

San Cipriano, San Agustín [19], San Anselmo inician, y después San Buenaventura y Santo Tomás la consagran [20], esta comprensión ascendente de la mediación de Cristo, centrada sobre todo en la reparación de los efectos del pecado. No es Dios quien reconcilia al mundo y al hombre consigo sino el hombre Jesús quien los reconcilia con Dios, e imitando su ejemplo ellos intentarán reconciliarse con Dios, aplacándolo y tornándolo benévolo. La progresiva degradación de la idea llegará hasta el extremo de significar el intento de conquistar y ganarse a Dios, pagándole un precio de sangre. ¡El Padre se resarce en su honor con la sangre del Hijo inocente y así los culpables son indultados! ¡Qué trágico malentendido!

La Reforma invierte el planteamiento al ver la redención más como justicia otorgada por Dios en Cristo, aunque lo considera a él sobre todo como víctima por los pecados, sobre quien descarga la ira de Dios y el que sufre castigo en nombre nuestro. La cruz es entendida como juicio y condenación del pecado del mundo y Cristo como portador de ese mundo pecador. Socino y los socinianos rechazan el planteamiento de una muerte penal de Cristo y todo sentido expiatorio. Reaparece la idea de Abelardo: la pasión de Cristo sólo tiene que ver con el amor de Dios y nada con el pecado del hombre [21]. La teología liberal se queda sólo con el aspecto ejemplar de Cristo, su fidelidad profesional *(Beruf)*, el carácter inclusivo de su existencia. La teología dialéctica con Barth y Brunner recupera la idea de mediación unida a la de sustitución y solidaridad de Cristo con los hombres [22]. En el catolicismo se intenta superar la teoría anselmiana de la satisfacción y la luterana del sufrimiento vindicativo y penal de Cristo. En nuestros

[19] «In hac ira cum essent homines per originale peccatum, tanto gravius et perniciosius, quanto maiora vel plura insuper addiderant, *necessarius erat mediator, hoc est reconciliator*, qui hanc iram sacrificii singularis, cuius umbrae omnia sacrificia Legis et prophetarum, oblatione placaret [...] Quod ergo per mediatorem reconciliamus Deo, et accipimus Spiritum Sanctum ut ex inimicis efficiamur filii (Rom 8,14): haec est gratia Dei per Jesum Christum Dominum nostrum»: S. AGUSTÍN, *Ench.* 10,33.

[20] «Deus cui secundum hominem [Christus] se obtulit»: S. ANSELMO, *Cur Deus homo* II, 18 (BAC I, 882); S. BUENAVENTURA, *Sent.* III, 19,2,2; S. TOMÁS, ST III q.26 a.1-2.

[21] Cf. A. RITSCHL, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* I-III (Bonn 1882/1883-Hildesheim 1978).

[22] Cf. G. WENZ, *Geschichte der Versöhnungslehre in der evangelischen Theologie der Neuzeit* I-II (München 1984-1986).

días hemos recuperado la visión descendente de la salvación, que es la primordial en el NT, como don, reconciliación, perdón y amor, gratuitamente ofrecidos por Dios a los hombres; ella no excluye sino suscita e incluye la mediación ascendente de Jesús, como forma agradecida de respuesta a un Dios que con el don recrea al receptor [23].

7. De la mediación descendente a la mediación ascendente

La mediación de Cristo abarca los órdenes siguientes:

— El *orden metafísico:* Cristo está en «medio» del ser como su principio (ἀρχή) y modelo (εἰκών).

— El *orden personal:* Cristo es la persona del Hijo que ha asumido una naturaleza humana y por ello es medio real en el que convergen hombre y Dios.

— El *orden ontológico:* por la conciencia de Jesús pasa la comunicación de Dios a los hombres y en ella se unen la oración, la esperanza y la entrega de los hombres a Dios.

— El *orden histórico:* la acción y pasión de Cristo son con nosotros y por nosotros. Él no es un «medio» en el sentido de objeto, ni un intermediario que sería ajeno objetivamente a las dos personas entre las que media, sino que su persona y su destino son comunicantes [24]. Dios ha tenido destino humano en su Hijo encarnado y los hombres hemos tenido destino divino en Jesús, nuestro hermano.

Hay que tener presentes estas dimensiones de la mediación de Cristo: *metafísica* (orden del ser-creación); *óntica* (orden de la persona-unión hipostática); *ontológica* (orden de la conciencia ya que Jesús se sabe transmisor de la vida de Dios al hombre y solidario del destino del hombre ante Dios); *histórica* (la acción/pasión en su vida mortal e intercesión celeste). La categoría de mediación ha intervenido en la historia del dogma cristológico de manera explícita sólo en dos momentos. San León Magno en su *Tomus ad Flavianum* la utiliza en sentido óntico. Por sus dos naturalezas Cristo es al mismo tiempo Dios y hombre; por ello, superando el abismo que media en-

[23] Cf. R SESBOUE, *Jesucristo el único mediador,* I (Salamanca 1990) 99-126

[24] «Cristo es el "medio" *(Mitte)* entre Dios y el mundo, pero este medio es "mediador" *(Mittler),* es decir, no es un ámbito, no es un ser intermedio, sino persona que en libre obediencia amorosa abarca ambos ámbitos uniéndolos. La punta del mundo es persona, a ella converge todo, y quien se adentra a ser con Cristo, ése se incorpora al gran movimiento histórico, mediante el cual el cosmos se dirige hacia su sentido». J. RATZINGER, a c , 501. Cf. G. MOIOLI, *Cristologia Proposta sistematica* (Milano 1989) 105-252, T. F TORRANCE, *The Mediation of Christ* (Edinburgh 1992).

tre Creador y creatura, los acerca y reconcilia [25]. Los concilios de Florencia y de Trento utilizan esta categoría uniéndola con la de mérito. Nadie es liberado del pecado heredado de Adán y de la condenación eterna «[...] nisi per meritum mediatoris Dei et hominum Jesu Christi Domini nostri» [26].

II. LA SALVACIÓN DE DIOS OTORGADA EN CRISTO

Tanto la persona como la obra de Cristo aparecen en el NT dentro de un horizonte teocéntrico: Cristo es el Mesías prometido por Dios a su pueblo; es el Hijo amado, que cumple la voluntad del Padre, y respecto del cual vive en obediencia permanente y entrega final. Su identidad es filialidad; su realización histórica es obediencia y su consumación personal se da cuando completa en su muerte (Jn 19,30) la obra que el Padre le ha encomendado (Jn 17,4). Perder la vida al servicio de la misión encargada es ganarla; cumplir la voluntad del que le ha enviado, entregándose en solidaridad y ofrenda intercesora por sus hermanos (sacrificio), es a la vez la propia perfección (Heb 1,1-10). San Juan en un sentido y la Carta a los Hebreos en otro han mostrado esta religación de la persona de Jesús a la misión y cómo en el servicio a los hombres consuma su filialidad y misión salvífica al mismo tiempo. «Y aunque era Hijo aprendió por sus padecimientos la obediencia y por ser consumado en ella vino a ser para todos los que le obedecen *causa de salvación eterna*» (Heb 5,8-9).

1. «A Deo per Christum in Spiritu»-«Per Christum in Spiritu ad Patrem»

Todo discurso sobre la salvación tiene que comenzar hablando de Dios. De Cristo se habla en un segundo momento. Tanto en los libros de carácter más histórico, los evangelios y Hechos, como en las Cartas más orientadas teológicamente, la estructura de la salvación es siem-

[25] «Salva igitur proprietate utriusque naturae et in unam coeunte personam, suscepta est a maiestate humilitas, a virtute infirmitas, ab aeternitate mortalitas, et ad resolvendum conditionis nostrae debitum natura inviolabilis naturae est unita passibili, ut, quod nostris remediis congruebat, unus atque idem "mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus" (1 Tim 2,5) et mori posset ex uno et mori non ex altero» Cap 3. DS 293

[26] C. DE FLORENCIA, *Decretum pro Jacobitis* (DS 1347), C DE TRENTO, *Decreto sobre el pecado original* (DS 1513)

pre la misma. Procede: *A Deo per Christum in Spiritu* y la vivimos volviéndonos: *Per Christum in Spiritu ad Patrem.* La primera fórmula indica el movimiento de oferta y donación por parte de Dios, mientras que la segunda indica el movimiento de respuesta y realización por parte del hombre. La estructura de la salvación es esencialmente trinitaria. La iniciativa está en el Padre, la realización histórica en el Hijo, la personalización subjetiva y la universalización es obra del Espíritu Santo [27]. La mediación de la salvación debe ser entendida en doble sentido: *a)* Es mediación realizada por Cristo desde el Padre hacia los hombres. *b)* Es mediación realizada por el Espíritu de la obra histórica del Hijo hasta cada hombre, a los que recoge y reconduce al Padre. La cristología no es inteligible sin esta referencia explícita a la teología y la pneumatología (proyecto del Padre-acción universalizadora del Espíritu-retorno de la humanidad al Padre).

2. Del Cristo mediador en la historia a la mediación metafísica y revolucionaria (Ilustración-Hegel-Marx)

El desgajamiento de su raíz y tronco trinitario por un lado y por otro la concentración en el hombre Jesús han sido la causa de la depauperación interna de la salvación cristiana, conduciendo finalmente a su reducción y secularización. Éstas son las fases por las que se llegó a una comprensión degradada:

— primero el Salvador era Dios mismo actuando en Cristo;

— luego lo era el Hijo enviado por Dios;

— después lo era el hombre Jesús por su peculiar capacidad y ejemplaridad;

— finalmente, se dijo que todo hombre puede y debe ser autor, es decir mediador, de su propia salvación.

Quienes han rechazado la idea bíblica de creación, como supremo obstáculo a la autocreación del hombre, a su independencia y libertad, han rechazado con la misma fuerza la idea cristológica de mediación. Hegel mantiene la idea de mediación pero la transfiere de la exterioridad a la interioridad. El ser es en un proceso de su constitución en la historia. En Hegel la mediación metafísica, que afecta tanto al ente como al cosmos, al hombre como a Dios, sustitu-

[27] Cf. W. THUSING, *Gott und Christus in der paulinischen Soteriologie.* I. *Per Christum in Deum. Das Verhältnis der Christozentrik zur Theozentrik* (Münster 1986); R. SCHULTE, «La acción salvífica del Padre en Cristo», en MS III/1, 67-109; A. HAMMAN, «El acontecimiento Cristo como obra del Hijo», en MS III/1, 110-122; H. MUHLEN, «El acontecimiento Cristo como obra del Espíritu Santo», en MS III/2, 529-562.

ye al Mediador del cristianismo. Hay quienes afirman que Hegel presupone esa mediación histórica y personal de Cristo y a partir de ella comprende al ser y a Dios. Sus Viernes Santo, Sábado Santo y Pentecostés especulativos o de la razón, presupondrían los hechos históricos de la pasión, sepultura y envío del Espíritu por Jesús [28]. Feuerbach y Marx, yendo más allá que Hegel, rechazan la idea de creación y de mediación, zanjando en una orientación atea explícita lo que en Hegel quizá pudiera ser leído como una transposición metafísica, que presupone el Mediador histórico del cristianismo. *El pensamiento filosófico y la revolución social a finales del siglo XIX reclaman ser los «mediadores», por los que el hombre y la sociedad llega a plenitud.*

Marx rechaza con la misma radicalidad tanto la idea de mediación como la de la creación, por considerarlas inconciliables con la absoluta libertad que el hombre reclama para sí mismo. Si el hombre depende en el ser de otro, dice, entonces no es libre. El ateísmo se define justamente por lo que San Agustín designó como el *experimentum medietatis:* el intento que hace el hombre, rompiendo con Dios, por convertirse en medio y mediador de sí mismo [29]. El cristianismo afirma la creación como mediación metafísica (paso del no ser al ser) y la redención como mediación histórica (traslado del ámbito del pecado y de la pérdida de libertad resultante al ámbito de la gracia liberadora). La acusación del ateísmo al cristianismo es que no toma en serio al hombre como absoluto y cuenta con otra realidad para que sea él mismo. «La religión es precisamente el reconocimiento del hombre por un rodeo. Por *un mediador* [...]», dice Marx [30]. La respuesta es que el creyente toma absolutamente en serio al hombre, pero no lo identifica con el Absoluto. Porque eso significa ser creyente: confesar que Dios es Dios, que él es nuestro Creador y que el hombre en cuanto creatura de sus manos participa de su carácter absoluto; pero no se enloquece en la desmesura de confundir al Creador con la creatura. *Deus facit, homo fit* = Dios hace, en cambio el hombre es hecho, repetía San Ireneo [31].

Sólo puede ser mediador histórico de nuestra última plenitud quien es mediador metafísico de nuestra existencia. Por ello, en la medida en que Dios y el Logos están presentes en nuestro origen,

[28] Cf. N. NIEL, *De la médiation dans la philosophie de Hegel* (Paris 1945).

[29] Cf. W. REHM, *Experimentum medietatis* (München 1947); C. BRINKER VON DER HEIDE-N. LARGIER (Hg.), *Homo medietas. Der Mensch als Mitte.* FS A. Haas (Bern 1998).

[30] K. MARX, *Zur Judenfrage,* en *Marx-Engels.* I. *Studienausgabe* (Frankfurt 1966) 37-38.

[31] Cf. A. ORBE, *Espiritualidad de San Ireneo* (Roma 1989) 91-124.

tienen que estar presentes en nuestra salvación; en el doble sentido, en cuanto consumación del ser y en cuanto recreación de la persona herida y desorientada por el pecado. La salvación, como don de Dios, abarca la iniciativa del Padre, la obra histórica del Hijo y la acción perenne del Espíritu Santo en la historia. También vale aquí el principio de la relación entre Trinidad inmanente y Trinidad económica. Dios salva porque es Dios y a la manera como es Dios, en cuanto Padre, Hijo y Espíritu. Una de las causas de la esterilidad del cristianismo en la era moderna es su retirada a unas fases precristianas y en el fondo poscristianas (deísmo, teísmo) que pensaron la relación de Dios con el hombre y del hombre con Dios prescindiendo de su constitución trinitaria. Dios fue reducido a Causa, Principio, Fin. Cristo fue reducido a profeta, y el Espíritu reescrito con minúscula y comprendido simplemente en forma despersonalizada como la influencia divina en los hombres. *Este olvido trinitario con la consiguiente degradación de la teología arrastró consigo también una desnaturalización de la soteriología.*

3. El plan divino de salvación: Ef 1,3-14

Ef 1,3-14 expresa admirablemente la constitución trinitaria de la salvación, que *se inicia* con la bendición, elección y predestinación que el Padre hace de los hombres como hijos en Jesucristo (iniciativa constituyente [1,3-7]); *se realiza* históricamente como redención y perdón de los pecados, según la plenitud de su gracia con la que nos agració en él (despliegue histórico [1,7-9]); *se consuma* abriéndonos hacia el futuro por la acción del Espíritu de la promesa, que es la prenda de nuestra herencia futura (1,10-14). El hombre está enraizado en el amor de Dios que lo elige antes del tiempo, es afirmado en la entrega del Hijo y es sellado por el Espíritu como garantía de una redención definitiva. Ese amor de Dios se hace historia solidaria con el hombre en la cruz de Cristo. Cristo encabeza así la nueva humanidad y en él, como hijos en el Hijo, tenemos acceso al Padre común. Su herencia es nuestra herencia, garantizada por el Espíritu que nos dio; él abre el tiempo a un horizonte de Futuro absoluto, que comienza con la resurrección de la carne (Rom 8,11).

> «Bendito el *Dios y Padre* de Nuestro Señor Jesucristo,
> que en los cielos nos bendijo en Cristo
> con toda clase de bendiciones espirituales:
> porque nos eligió en él antes de la creación del mundo
> [...]
> para alabanza del esplendor de su gracia

de la que nos colmó en el *Hijo* querido,
en el que tenemos la redención por su sangre,
el perdón de los pecados
conforme a las riquezas de su gracia,
[...]
en el que vosotros, después de haber abrazado **también la fe,**
fuisteis marcados con el sello del *Espíritu Santo* **prometido,**
que es arras de nuestra herencia,
con vistas a la redención de su patrimonio
para alabanza de su gloria» (Ef 1,3-14) [32].

La existencia cristiana tiene su principio en la bendición originante del Padre. La acción (iluminativa, redentiva, perfectiva) que realiza Cristo en el tiempo se fundamenta en su condición de Hijo (mediación descendente) y en su condición de Hermano nuestro (mediación ascendente). Su existencia histórica

— Revela nuestra condición originaria (bendecidos en él).

— Muestra nuestra designación esencial (filiación en él).

— Reconstruye nuestra existencia rota por el pecado (perdón, redención).

— Ofrece una sabiduría e inteligencia nuevas (gracia sobreabundante).

— Desvela que Cristo es ónticamente nuestra cabeza y por ello puede «recapitular-reencabezar» la historia *(anakephalaíôsis).*

— Integra nuestro ser al suyo y con ello nuestro futuro al suyo (herencia).

— Nos lega el Santo Espíritu que, como sello de propiedad, identifica al bautizado y le da la garantía de recibir la promesa hecha por Dios al pueblo elegido.

— Ofrece un mensaje particular de salvación (εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας), que sin embargo tiene capacidad para ser palabra de verdad universal (λόγος τῆς ἀληθείας).

4. Contenido y realización trinitaria de la salvación

Lo que afirma Efesios en un texto hímnico-litúrgico, aparece con la misma claridad tanto en los Evangelios como en las Cartas y Hechos. Es Dios quien estaba en Cristo revelándose y dándose a los

[32] Cf. H. SCHLIER, *Der Brief an die Epheser* (Düsseldorf 1963) 38-74; J. GNILKA, *Der Epheserbrief* (Freiburg 1982) 55-87; P. LAMARCHE, *Christ vivant. Essai sur la christologie du NT* (Paris 1966) 77-82. A este himno hay que añadir Col 1,13-20 para comprender el fundamento de nuestra redención en Cristo, su extensión y profundidad.

hombres, curando sus heridas y mostrándoles el camino hacia la vida. Cristo en los sinópticos no se propone a sí mismo como contenido del mensaje o dueño de la acción divina: él es el Mediador del Reino del Padre para los hombres [33]. Por ello no reclama adoración de su persona. Dios obra por él y él remite a Dios; él obra a su vez por la acción del Espíritu en obediencia al Padre. San Juan explicita esta interioridad de la acción del Padre en el obrar del Hijo: «Mi Padre sigue obrando todavía y por eso obro yo también» (Jn 5,17; cf. Lc 13,32).

> «Jesús nazareno, varón probado por Dios entre vosotros con milagros, prodigios y señales que *Dios hizo por medio de él* en medio de vosotros» (Hch 2,22).

Cristo está siempre referido a Dios: en su ser y en su acción. Es forjado por el poder de Dios y el Espíritu Santo en el seno de María (Lc 1,35); es «ungido por Dios con el Espíritu Santo y con poder» (Hch 10,38). La historia de Jesús es la historia de «Dios con nosotros», de su perdón y reconciliación ofrecidos a los hombres (Mt 1,23; 2 Cor 5,18-19; Rom 1,16-19). Cristo no retiene a los hombres sino que los acoge del Padre y a él se los devuelve, tras haber curado sus dolencias y enfermedades (sinópticos), revelándoles su gloria (Juan).

La historia de Jesús, con Dios como origen, contenido y meta de su misión, es la matriz a partir de la cual hay que iniciar toda reflexión teórica sobre la salvación de los hombres La mediación histórica de Jesús manifiesta su último fundamento cuando descubrimos que lo que él nos ofrece no es anterior, exterior o ajeno a su propia persona, sino inherente a sí mismo. El Padre, al que remite, es «su» Padre y no existe al margen del Hijo sino en el Hijo. Por eso la salvación, sin dejar de ser considerada como don de Dios al hombre, es situada en la acción de Jesús y comprendida finalmente como el resultado del encuentro del hombre con Cristo, en quien Dios se nos da. La salvación es la persona de Cristo en la medida en que en ella se nos dan el Padre y el Espíritu, siéndonos accesibles en su humanidad idéntica a la nuestra. San Juan sintetiza hasta el extremo al afirmar que creer en él es ser ya salvo, porque es realizar el anhelo supremo del hombre: tener acceso a la vida propia de Dios. Rechazar esa vida es quedar reducido a la poquedad humana, insuficiente para colmar el anhelo de infinitud que nos habita (condenación) [34].

[33] Cf J SOBRINO, «Jesucristo el mediador absoluto del reino de Dios», en *Mysterium liberationis,* I (Madrid 1990) 575-600

[34] Cf Jn 3,17-21, 3,36, 5,24 «Para el judaísmo y numerosos textos del NT, el juicio final es esperado para el fin de la historia Para Juan, por el contrario, el juicio

Nadie acentúa tanto el carácter teocéntrico de la salvación como San Pablo. Casi todos los textos que hablan de la historia y acción redentoras de Cristo tienen a Dios como sujeto último. Dios envió a su Hijo, reveló a su Hijo; estaba reconciliando al mundo en la muerte de su Hijo; no se reservó a su propio Hijo sino que le entregó por todos nosotros (Rom 8,32; cf. Gén 22,16; LXX Is 53,6). «Dios enviando a su propio Hijo en la carne semejante a la nuestra de pecado y por el pecado condenó al pecado en la carne» (Rom 8,3). El envío, la revelación, la muerte y la resurrección de Cristo «entregado por nuestros pecados y resucitado para nuestra justificación» (Rom 4,25) están referidos al Padre; y por ello de él proviene y hacia él orienta toda la gesta de la salvación. *Cristo es el lugar personal, el realizador personal y el signo personal del proyecto salvífico del Padre* En él nos son accesibles la sabiduría, reconciliación y santificación que no habían sido capaces de ofrecer ni la Torá judía, ni la sabiduría griega, ni la ciudadanía romana, ni los cultos orientales. Cristo realiza todo eso siéndonos en persona sabiduría, justicia, santificación y redención [35]. Es el don de Dios, que deja fuera de juego toda gloria vana y toda vanagloria. La gloria del hombre es la salvación de Dios; por eso «el que se gloría se gloríe en el Señor» (1 Cor 1,31). El Evangelio no es una doctrina legal, intelectual o moral sino δύναμις, «poder de realidad» porque en él se revela la justicia de Dios justificadora del hombre (Rom 1,16). La debilidad de Cristo es fortaleza y su cruz no es una *alogía* o *manía* como pensaban los griegos de Corinto, sino «poder y sabiduría de Dios» (1 Cor 1,18.24). Lo que constituye a Cristo en mediador de la salvación es su relación con Dios. Lo que él hace lo hace de parte de Dios, con Dios como inherente a su hacer y subs-

tiene lugar cuando el hombre se encuentra en presencia de Jesús (y particularmente de su cruz, 16,11) y rechaza su revelación (3,19-21) [ ] La revelación desenmascara al hombre que hace el mal Esta puesta al día *(mise au jour)* constituye por sí misma el juicio o la condenación de aquel que rechaza a Dios» TOB a Jn 3,18 20

[35] Cf 1 Cor 1,30 «Algunos cristianos de Corinto habrían incurrido en la tentación de situar la religión cristiana al mismo nivel que el judaísmo, la filosofía griega y otras filosofías combinadas con movimientos religiosos, como el orfismo y los cultos mistéricos San Pablo protesta con vehemencia El cristianismo es esencialmente aceptación de la justicia de Cristo Si hay en él algun elemento de sabiduría, es "sabiduría" de Dios que se nos da por el Espíritu y que tiene por objeto a Cristo y los bienes futuros que recibiremos en él» L CERFAUX, *Jesucristo en San Pablo* (Bilbao 1963) 443 «Cristo es nuestra sabiduría (en antítesis con el helenismo) como es nuestra justicia (en antítesis con el judaísmo)» Ibid , 249-250 «Sepan nuestros acusadores que aquel que nosotros pensamos y creemos ser Dios e Hijo de Dios desde el principio *es el Logos en persona, la Sabiduría en persona y la Verdad en persona»* ORIGENES, *Contra Celso* III, 41 (BAC p 202-203)

tante a su persona. La existencia cristiana es existencia en Cristo, con Cristo y por Cristo; y por él en Dios [36]:

> «Por elección de Dios existís en Cristo Jesús, que ha venido a seros de parte de Dios sabiduría, justicia, santificación y redención» (1 Cor 1,30).
>
> «Porque tanto amó Dios al mundo, que le dio a su Unigénito Hijo para que todo el que crea en él no perezca sino que tenga vida eterna; pues Dios no ha enviado a su Hijo al mundo para que lo condene sino para que el mundo sea salvo por él» (Jn 3,16-17).
>
> «Dios es amor. En esto se manifestó el amor de Dios entre nosotros: Dios envió a su Hijo Unigénito al mundo para que vivamos por él. El amor consiste en esto: no en que nosotros hayamos amado a Dios sino en que él nos amó y nos envió a su Hijo como expiación por [= poder de vida para destruir el poder mortífero de] nuestros pecados» (1 Jn 4,8-10).
>
> «Cuando llegó la plenitud de los tiempos Dios envió a su Hijo nacido de mujer, nacido bajo la ley, para redimir a los que estaban bajo la ley para que recibiésemos la adopción. Y por ser hijos envió Dios a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo que grita: Abba, ¡Padre! De manera que ya no eres siervo sino hijo, y si hijo, heredero de Dios» (Gál 4,4-7).
>
> «Todo esto viene de Dios, que por Cristo nos ha reconciliado consigo y nos ha confiado el ministerio de la reconciliación. Porque en verdad Dios estaba reconciliando al mundo consigo y no imputándole sus delitos» (2 Cor 5,18-19).

Estos textos con el amor, elección y acción de Dios como clave, son el canon de la soteriología cristiana. Sus afirmaciones son comunes a evangelios, Hechos, Pablo y Juan. Otra cuestión serán las teorías y símbolos con que se expliciten estas afirmaciones a la luz y al servicio de las sucesivas culturas. Lo primero, por tanto, es la comprensión descendente de la salvación, resultante de la iniciativa de Dios, que se concreta en el envío histórico de Cristo y se explicita en sus acciones, como expresión de su amor y misericordia entrañable de Padre. La salvación tiene en la propia persona del Cristo resucitado su forma paradigmática, es interiorizada por el Espíritu Santo y llega a ser palabra de verdad para los hombres por el anuncio del evangelio. *En el origen está el amor del Padre enviándonos a su Unigénito; en su realización*

[36] Las fórmulas «Cristo en nosotros», «nosotros en Cristo», «en el Señor», describen la pertenencia, integración, estancia, incorporación y participación del cristiano en la vida y destino de Cristo. Cf. M. BOUTTIER, *La condition chrétienne selon S. Paul* (Genève 1964); ID., *En Christ* (Paris 1962); D. GUTHRIE, *New Testament Theology* (Leicester 1981) 648-653; H. SCHLIER, *Grundzüge paulinischer Theologie* (Freiburg 1978) 173-177; J. GNILKA, *Pablo de Tarso, Apóstol y testigo* (Barcelona 1998) 246-251.

histórica está la proexistencia de Cristo; en nuestra historia está el don del Espíritu Santo, como potencia de vida nueva y anticipo del futuro. El pecado del hombre y la muerte violenta de Cristo en la cruz son dos momentos históricamente segundos y no pueden pasar a ser los determinantes de la comprensión ni de Cristo ni del cristianismo. Toda comprensión de la salvación que no ponga en el centro ese amor de Dios por un lado y por otro la vida del hombre, como supremo objetivo del proyecto salvífico realizado en Cristo, no es cristiana.

5. La salvación en referencia al poder del pecado

Dios, enviando a su Hijo al mundo, se envía a sí mismo con él. La encarnación realiza la última comunicación posible de Dios a su creatura, creando la forma suprema de acceso de la creatura a Dios. Esa encarnación se realiza como redentora cuando el proyecto de Dios encuentra al hombre caído bajo el poder del pecado, que hay que comprender desde la alianza y no a la luz de la ética de Aristóteles o de Kant. Pecado es la ruptura de la alianza entre Dios y el hombre [37]. El pecado es «ante Dios», ante el Dios de la alianza. Significa infidelidad, desamor, ofensa, injusticia [38]. Para describirlo, el AT pone en juego toda la simbólica de la vida, del amor y del sexo, del honor y de la honra, de la justicia y de la obediencia, de la fidelidad y de la infidelidad (Oseas, Ezequiel). El pecado acontece entre un Dios y un hombre religados por una historia o alianza de amor que se inicia en la creación [39]. Ahora bien, el pacto no es entre iguales. Por eso su ruptura por el hombre es considerada ofensa, injusticia, robo de la creatura a su Creador, traición al Amigo, adulterio al Esposo. Todas las armónicas positivas de la alianza resuenan discordantes en el pecado, y de nuevo resuenan acordadas en la obra de Cristo. La obra de Cristo es vista por el NT en dos grandes perspectivas: una oferente del *Don de Dios* para vida del hombre; otra destructora, la *del peca-*

[37] Cf. P. RICOEUR, «La simbólica del mal. Los símbolos primarios: mancha, pecado, culpabilidad», en *Finitud y culpabilidad* (Madrid 1969) 235-446.

[38] Ibid., 299-304. El pecado, en sentido teológico estricto y no sólo como falta, consiste en la ruptura, negación y desobediencia a Dios, creador e iniciador de una alianza con el hombre. Es uso de la libertad contra el origen y fundamento, con la consiguiente reclamación por parte del hombre de ser su propio fundamento, origen y fin de sí mismo. Pecado es no dejar a Dios ser Dios, negar el poder que nos funda y reclamar esa ultimidad para uno mismo. *Eso se hace por afirmaciones explícitas y con la forma misma de vivir.* El Vaticano II ha expuesto el sentido teológico del pecado (GS 13) y en correspondencia ha explicitado cinco aspectos de la acción salvífica de Cristo para nosotros (GS 22).

[39] Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Creación, gracia, salvación* (Santander 1993).

do del hombre. La acción de Cristo es vista en correlación a las formas en que puede ser pensada la vida que Dios ofrece al hombre, y a las formas que toma el pecado bajo el cual está el hombre.

I. DON DE DIOS. Es propuesto con cuatro grandes categorías y de ellas resultan cuatro soteriologías fundamentales.

1. Justicia. Es el término de Pablo, que responde al pecado y lo supera.

2. Vida. Es el término de Juan, que responde a la muerte, venciéndola.

3. Reino de Dios. Es el término de los sinópticos, que responde al reino del mal y lo desaloja del mundo.

4. Espíritu Santo. Es la perspectiva de Lucas y Pablo, cuando intentan expresar la novedad de la existencia cristiana.

II. PECADO DEL HOMBRE

1. Puede ser descrito en diversos niveles y consiguientemente es definido de manera distinta:

a) Nivel personal o ruptura de la relación con otra persona (desamor, olvido, traición, infidelidad).

b) Nivel moral: quebranto de un deber (falta, ofensa).

c) Nivel jurídico: relación de justicia, ley (pena).

d) Nivel objetivo: repercusión en el orden del ser (ruptura, culpa, trastocamiento).

e) Nivel subjetivo: repercusión sobre quien lo comete (defección, mancha, imperfección).

f) Nivel cósmico: efecto sobre los otros y sobre el mundo (enemistad, ruptura de armonía).

2. La acción reconstructora de ese desorden por Cristo será categorizada en función de la situación negativa previa como:

a) Alianza nueva, nuevo desposorio.

b) Perdón, purificación, reconciliación.

c) Satisfacción, justificación.

d) Recreación.

e) Victoria, expiación, sacrificio.

f) Redención, rescate.

g) Pacificación, recapitulación [40].

El Hijo se inserta en la situación «pecadora» del hombre, se hace solidario de su destino, padece bajo los efectos de esa lejanía de Dios y desde ahí se allega al Padre, rehaciendo en favor de los pecadores, en nombre de ellos y a su servicio todo lo que el pecado había deshecho. Visto desde esta perspectiva, *Cristo es salvador en cuanto des-*

[40] La obra de Cristo restaura la acción destructora del «pecado»; por ello las categorías con que se la comprende dicen en positivo lo que las del pecado dicen en negativo. Cf. F. PRAT, *La théologie de Saint Paul* (Paris 1949) II, 214-277.

tructor (perdón-anulación) del pecado, vencedor de la muerte por la resurrección, iluminador de la existencia e introductor de una vida nueva, la de Dios mismo, por participación en su propia existencia mediante la recepción de su Espíritu.

6. La doble función de Cristo: desde Dios ante los hombres y desde los hombres ante Dios

La salvación, que hasta aquí hemos visto como oferta y acción de Dios en favor de la humanidad, es propuesta ahora también como obra del hombre Cristo. Para que los hombres puedan acoger y vivir la vida del Padre que él comunica, Cristo tiene que reconstruir la situación de pecado desde dentro de la situación humana. San Juan y San Pablo unen los dos protagonistas: «Dios nos entregó a su Hijo-el Hijo se entregó». «Dios estaba reconciliando al mundo en la cruz-el Hijo se entregó a la muerte por nosotros». Y entre ambos, como protagonista autónomo, están el mundo y los hombres. Por ello *en la pasión y muerte de Cristo hay que diferenciar claramente tres aspectos: violencia de los hombres (traicionan a Jesús y lo entregan a Pilatos para que le dé muerte); amor de Dios (quien entrega a su Hijo para la vida del mundo); libertad de Cristo (se autoentrega en solidaridad representativa y sustitutiva por los pecadores).*

En los últimos siglos ha tenido lugar una perversión del lenguaje en la soteriología cristiana. Invirtiendo su sentido originario, se ha olvidado la condición divina de Dios y se ha pensado la redención con categorías inhumanas y antidivinas. Frente a tal degradación, que asigna la muerte de Cristo a un Dios violento y masoquista, hay que recordar que el NT, los concilios ecuménicos y la verdadera teología la ven siempre en ese triple plano: histórico, cristológico y teológico. La razón histórica de la muerte de Cristo es la decisión de unos hombres. Dios mantiene a éstos su libertad y los sostiene, aun cuando la ejerzan dando la muerte a su propio Hijo; no los castiga sino que convierte a aquel a quien ellos han rechazado como injusto y pecador en principio de justicia y santidad para ellos. En medio de las dos está la razón cristológica: Cristo se sabe servidor de los hombres y hace, tanto de su vida como de su muerte, un servicio y sacrificio por todos (Mc 10,45). El proyecto de Dios está condicionado y modelado por la reacción de los hombres. Dios no envía su Hijo a la muerte, no la quiere, ni menos la exige: tal horror no ha pasado jamás por ninguna mente religiosa. Exigir la muerte de un inocente, como forma de compensar la de los culpables, sería redoblar el crimen. Dios es Dios de vida y de santidad, no Dios de muerte ni de venganza. Hay que distinguir con toda claridad esos tres órdenes:

humano (violencia de los que matan a Jesús), teológico (proyecto de Dios compartiendo la condición humana incondicionalmente), cristológico (libertad y obediencia de Cristo solidario y proexistente por sus hermanos hasta la muerte) [41].

Hay que recuperar el sentido verdadero de los símbolos bíblicos. La *ira* o *cólera de Dios* es una manera de designar el amor ofendido, el sufrimiento por el amigo perdido. Perdido en el doble sentido: cuando un hombre peca, objetivamente se aleja, rompe con Dios y se pierde a sí mismo. Dios se queda sin su amigo. Por el pecado, a quien el hombre ofende, hiere y degrada en última instancia, es a sí mismo. Dios sufre no en su ser, inalcanzable por el hombre, sino en su persona y corazón de amigo. Cólera e ira designan a su vez la lógica inmanente al mal, que desencadena sus efectos independientemente de la voluntad de Dios y del hombre [42]. La muerte de Cristo no es resultado de la cólera de Dios, de su exigencia de justicia, y menos de su venganza [43]. La seriedad del pecado del hombre es infinita por recaer sobre el Dios infinito. Su peso y poder son mortíferos. Una vez desencadenado por las personas se incrusta en las estructuras e instituciones. El «poder del mal» y del «maligno» escapa a nuestra penetración racional y a nuestra dominación física y moral. El lenguaje usado por la Biblia es simbólico, tanto para designar la potencia destructora del pecado como la potencia reconstructora de Cristo. *Lo que negativamente deshizo el pecado, positivamente lo rehace Cristo.*

Para describir el origen y efectos del pecado, a la vez que la forma de llevar a cabo Cristo la redención y sus efectos en nosotros, se utilizan todas las experiencias humanas fundamentales (jurídicas, sacrales, familiares, sociales, psicológicas, míticas). Un símbolo no es una alegoría o comparación donde se da correspondencia simétrica entre los términos literarios del símbolo y la realidad significada. Hay que descubrir la *intentio dicendi,* la *visé, das Ziel* de la afirmación. No haber sabido hacer esto ha llevado consigo una degradación del lenguaje bíblico hasta materializaciones horribles. Si a ello se añade el desconocimiento del trasfondo veterotestamentario y helenístico en que surgían esas experiencias y lenguajes, junto con la transposición a una conceptualidad escolástica, positivista o idealista, entonces comprenderemos la degradación de la soteriología bíblica y su rechazo por parte de muchos sectores [44].

[41] Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña,* 523-618.

[42] Cf. P. RICOEUR, o.c., 316-325. A propósito de Ez 5,13, la TOB comenta: «Aquí como en 8,3; 16,38.42; 23,25, el término "celos-indignación-ira" expresa el amor exasperado de Dios, suscitado por la infidelidad del pueblo elegido».

[43] Cf. B. SESBOÜÉ, *Jesucristo el único mediador* I, 41-58.

[44] Cf. ibid., 70-78 (los mecanismos de la «deconversión» del vocabulario).

La salvación puede ser comprendida como don de Dios a los hombres en Cristo (mediación descendente: Dios actor en Cristo) o como acción de Cristo por los hombres delante de Dios (mediación ascendente: Cristo actor y los hombres recibiendo-realizando en él y por él su propia salvación). Cristo es el lugar común de estos dos movimientos: como Hijo media el don divino a la historia; y una vez hecho partícipe de nuestra naturaleza y destino de humanidad bajo el pecado, se hace responsable de nuestra situación y se devuelve como Hijo-Hermano en súplica y ofrenda al Padre por todos. Su acción en un sentido versa sobre Dios, haciéndose cargo y presentándole los hermanos «refiliados» con él, y por ello gratos a sus ojos como le es grato él. En otro sentido la acción de Cristo versa sobre el poder del pecado y de la muerte para destruirlos; sobre los hombres para reconciliarlos con Dios, devolviendo la luz y la libertad a los que están en tinieblas y, por vivir sin Dios, están sin esperanza en el mundo (Ef 2,12).

B. Sesboüé ha organizado la soteriología con este esquema de la doble mediación de Cristo. A *la mediación descendente,* en la que Dios es oferente de la salvación al hombre, asigna las siguientes afirmaciones del NT. En ellas Cristo aparece como:

— Iluminador, y la salvación como revelación e ilustración.

— Vencedor del pecado y de la muerte, y la salvación como precio y victoria sobre ellos.

— Liberador de las situaciones en las que el pecado actúa como señor.

— Divinizador, y la salvación aparece como integración en la vida de Dios.

— Justificación, y la salvación como reconstrucción del hombre pecador [45].

A *la mediación ascendente,* en la que está en primer plano la libertad, acción y pasión del hombre Cristo, corresponderían las siguientes categorías:

— Sacrificio.

— Expiación-propiciación.

— Satisfacción.

— Sustitución, solidaridad.

— Reconciliación [46].

[45] Cf. ibid., 135-276.

[46] Cf. ibid., 277-406. La Carta a los Hebreos conjuga esta doble «situación de Cristo», viéndolo desde Dios como Hijo dado a los hombres (1,5-14) y a partir de los hombres vuelto como pontífice misericordioso actuando en favor de sus hermanos ante Dios (2,5-18). Cf. A. VANHOYE, «Le Christ auprès de Dieu», en *Situation du Christ. Épître aux Hébreux 1 et 2* (Paris 1969) 119-227; «Le Christ auprès des hommes», en ibid., 255-388.

7. La inversión de la perspectiva soteriológica en la conciencia moderna

En los dos milenios de cristianismo se ha dado una oscilación de la atención: pasando de Dios a Cristo y de Cristo al hombre. Esto ha afectado a toda la teología y de manera especial a la cristología y soteriología. El NT es la expresión de una bella noticia, porque afirma que el amor, la misericordia y el perdón de Dios llegan al mundo; que en Cristo Dios se ofrece reconciliador al hombre; que su gracia es superior a nuestro pecado; que estamos salvados en él y que su justicia justificadora es superior a nuestra injusticia. Esto es la «gracia de Nuestro Señor Jesucristo». Tal mensaje fue tan bello (εὐαγγέλιον) porque afirma que Dios no queda trascendente sino que se hace presente en la historia; que nos precede con el don y el perdón, que a partir de ahí nacen la responsabilidad y la exigencia. *El Don y Bien se reduplican en Perdón. El cristianismo no es un profetismo purificado, ni una Torá reduplicada, ni una ética interiorizada. Es el resultado del don de Dios en su Hijo para redención de nuestros pecados, santificación de nuestra vida por el Espíritu Santo y promesa de una vida eterna con resurrección de la carne.*

Frente a esta orientación teológica y teocéntrica del evangelio del Reino, prevalecerá luego la exigencia de nuestra acción moral; se olvida el Reino de Dios y se acentúa la virtud. Prevalece la conciencia del pecado y de la justicia que Dios exige. La persona y obra de Cristo aparecen subordinadas al pecado del hombre y a la satisfacción que el pecador debe a Dios. Con ello se olvida o invierte el sentido de la gozosa experiencia primordial del cristianismo. En el NT lo primero y esencial es la gloria que Dios da a los hombres; ahora se acentuará la gloria que nosotros tenemos que dar a Dios; la justificación con que Dios nos justifica se invierte en la justicia que tenemos que ofrecerle; la reconciliación que Dios gratuitamente nos ofrece se transmuta en la reconciliación que con nuestros méritos y sacrificios tenemos que lograr de Dios. Si antes el sujeto de la gloria, justicia, sabiduría, redención y pacificación ofrecidas al hombre era Dios, ahora es el hombre quien las tiene que ofrecer a Dios como si Dios las necesitase. *Esto supuso la inversión de la imagen de Dios: del Dios Bien y Amor superabundantes, que se ofrece al hombre su amigo, al Dios Dueño y Señor a imagen de los déspotas de este mundo, que reclama la compensación por las ofensas, el honor por la deshonra y la servidumbre para siempre* [47].

[47] A fines de la Edad Media con el nominalismo y el Renacimiento se impone una visión moralista y antropocéntrica. El individualismo y la *devotio moderna* descuidan los aspectos teocéntricos y sacramentales de la salvación como historia y don

Tal inversión en la comprensión de Dios llevó consigo una inversión en la comprensión de la obra de Cristo y de la actitud del hombre ante él. *El hombre comenzó a sentir la salvación como obligación frente a Dios o conquista contra Dios, en vez de sentirla como gracia y gratuidad.* Primero comprendió a Cristo como su aliado en tal empresa, sustituyéndole en su impotencia autorredentora, pero luego se propuso llevar a cabo por sí mismo su redención. Finalmente exasperado, declaró que tal Dios es un *Moloch,* límite y ofensa para su dignidad. Decidió que no existe, y caso de que existiese habría que «matarlo», para que el hombre viva en libertad y respire feliz en el mundo (Feuerbach-Nietzsche).

8. Originalidad y sencillez de la experiencia cristiana de salvación

Frente a este proceso de perversión del lenguaje religioso, con el consiguiente rechazo de la soteriología cristiana por parte de muchos hombres y mujeres, nos vemos obligados a una relectura que permita descubrir su verdad pensable, amable y vivible. Tampoco podemos reaccionar yendo al extremo contrario y eliminando los aspectos que han sido absolutizados (idea de pecado, justicia, sacrificio, perdón...); debemos situarlos en su lugar y proporción debidos. Para ello hay que volver a pensar la relación Dios-Cristo-hombre, tal como es presentada en el NT. El ser de Dios, la historia de Cristo y la condición existencial del hombre están históricamente unidos y son ya impensables por separado. No hay ya Dios sin Cristo; Cristo es Salvador como persona en su historia. Salvación es lo que él fue, hizo y dio de sí de parte de Dios: su actividad, su destino, su mensaje, su ejemplo, su Espíritu y su comunidad. Todos esos elementos

de Dios. Se olvidan la liturgia y la mística. *Prevalecen la moral y el derecho: el hombre tiene que salvarse a sí mismo.* La experiencia innovadora de Lutero es doble: *a)* Personal-antropológica: el hombre ni puede llegar a ser bueno, ni vivir sin pecado, ni salvarse a sí mismo. *b)* El NT no habla de la justicia que Dios nos exige sino de la que él nos da. Y ése es el sentido que tienen otras expresiones como: «el justo vive de la fe» (= de la que Dios le da), potencia de Dios (= con la que él nos hace fuertes), sabiduría de Dios (= por la que nos hace sabios), la salvación de Dios (= por la que él nos salva), la gloria de Dios (= la participación en el peso y esplendor de su ser que él nos da). Cf. Prólogo a la edición de sus *Obras completas* (1545) en latín, en T. EGIDO, *Obras de Lutero* (Salamanca 1977) 370-371. La reacción antiprotestante por un lado, y la secularización incipiente por otro, volvieron a acentuar la visión antropocéntrica, ascética y psicológica del cristianismo, con olvido de su contenido teológico, como gracia, gloria y encarnación de Dios. Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La gloria del hombre* (Madrid 1985).

van unidos y son inseparables. La salvación no puede aislarse ni de la historia de Cristo, ni de la experiencia de la Iglesia naciente, ni de la acción interior del Espíritu en cada creyente.

Cristo parte de Dios tal como es conocido en el AT (Creador, Señor, Liberador) y del hombre tal como éste se encuentra en la historia (creatura, pecador, necesitado de redención). Cristo se presenta como anunciador del poder de Dios llegando vencedor al mundo; como superador de las enfermedades y posesiones diabólicas; como reconstructor de vidas marginadas y deshechas; como integrador de los rechazados por este mundo en su compañía y en la de Dios; perdonando los pecados e integrando a los pecadores a su amistad. Cristo no hace una teoría sobre el mal, la enfermedad, la posesión o el pecado, sino una terapia. Él es así símbolo eficaz del Dios defensor y liberador del hombre, que está bajo diversos poderes del mal. Su vida fue entero servicio a esta doble misión; y realizó su muerte en ofrenda e identificación con todos los murientes, muertos y mortales, para que todos vivan. Los milagros de Jesús fueron signos prolépticos de la vida en la santidad y la plenitud a la que el hombre está destinado, superación del pecado y victoria sobre el poder de la muerte que él llevó a cabo en la resurrección. Cristo no elimina la muerte como hecho ni nos ahorra a nosotros el morir, pero la revela como paso a la vida, nos da el poder para vivirla como él y esperar que, compartiendo su destino en el mundo, Dios actúe con nosotros como actuó con él. El cristiano pasa por la finitud, el dolor y la muerte como pasó Cristo, en un pasar-traspasar-sufrir (= pascua), que es el camino para llegar a la plenitud destinada. Contra lo que los hombres habían sacralizado como únicos valores o rechazado como pura desgracia, Cristo se identificó con las realidades negativas, no para sacralizarlas sino para transmutarlas [48].

El Resucitado fue percibido en doble perspectiva: *a)* Como el hombre que había sido fiel a Dios hasta el final y a quien Dios constituía Mesías y Señor. *b)* Como el Hijo que Dios nos devolvía en signo de su perdón y de su paz, a la vez que como primicia de la victoria definitiva de los hombres sobre la muerte y el pecado. Por eso Jesús fue confesado Mesías (= el que trae la salvación) y Kyrios (= el que la deja sentir vivificadora a quien le confiesa). *Esa novedad del poder de su resurrección y la fecundidad de su muerte son ofrecidas a los hombres por el Espíritu. En la conformación a ellas (Flp 3,8-11) consiste la salvación. Todas las teorías posteriores parten de*

[48] Cristo vivió «el destino del Siervo de Yahvé, del profeta sufriente. ¿Es posible que Dios se identifique con lo que los hombres rechazan? Éste había sido el núcleo del mensaje y de la praxis de Jesús». E. SCHILLEBEECKX, *En torno al problema de Jesús. Claves de una cristología* (Madrid 1983) 107.

esta afirmación y experiencia primordiales y no tienen otro sentido que explicitarla [49].

III. TEORÍAS SOTERIOLÓGICAS: FUNDAMENTOS Y FORMAS

Toda reflexión sobre el cómo (modo) de la salvación de Dios en Cristo presupone la afirmación sobre el qué (hecho). El NT lo formula así: Dios ha otorgado a los hombres la gracia en un hombre, Jesucristo, quien se ha convertido para todos en principio de vida, después de que Adán había sido principio de muerte (Rom 5,12-21; 2 Cor 5,14-21). En él tenemos la redención de los pecados y el principio de esa vida nueva por participación a su filiación, quedando integrados a él como cabeza y siendo animados por su Espíritu, que nos constituye creaturas nuevas, reconciliándonos con Dios y haciendo la paz con los otros hombres dentro de su cuerpo que es la Iglesia (Rom 5,1; Ef 2,11-21). *La salvación es, por tanto, el tránsito, operado por la obediencia de Jesucristo, de una situación en que todos estábamos bajo el poder del pecado a otra en que estamos bajo el Espíritu y el poder de la gracia* (Rom 8,17.26-35).

1. La correlación entre Adán y Cristo

A la universalidad del pecado de Adán corresponde la universalidad de la gracia de Cristo. A la desobediencia de aquél corresponde la obediencia de éste. Pero no son equivalentes; hay un exceso de la acción redentora de la gracia respecto de la acción destructora del pecado:

> «No es el don como fue la transgresión. Pues si por la transgresión de uno solo todos murieron, mucho más la gracia de Dios y el don, que se da por la gracia de un solo hombre, Jesucristo, desbordó sobre todos los demás. Y el don del uno no fue como las consecuencias del que pecó: pues el juicio partiendo de uno acabó en condenación; en cambio, el don de Dios partiendo de muchas transgresiones acabó en justificación. Pues si por la transgresión de uno, por uno solo, reinó la muerte, con mucha más razón, por uno solo, Jesucristo, reinarán en la vida los que reciben la abundancia de la gracia y el don de la justicia. Por consiguiente, como para todos los hombres el resultado de una transgresión fue condenación, así también por la justi-

[49] Cf. V. KORPESKI, *The Knowledge of Christ My Lord. The High Christology of Philippians 3,7-11* (Kampen 1996) 287-342.

cia de uno resultó para todos los hombres la justificación que produce vida; pues *como por la desobediencia de un hombre todos los demás quedaron hechos pecadores, así también por la obediencia de uno todos los demás quedarán hechos justos»* (Rom 5,15-19).

Adán y Cristo son dos figuras iniciadoras y representativas del destino de toda la humanidad. «Todos somos Adán-Todos somos Cristo» [50]. Ellos con el ejercicio de su libertad crean una situación de pecado y otra situación de gracia, anteriores al ejercicio de la libertad de los demás hombres. Nos anticipan y nos implican, de forma que nacemos no en un universo vacío sino dentro de una atmósfera que nos determina: el pecado en un caso y la gracia en otro. Esa situación creada por Adán es una determinación de nuestra libertad y a la que podemos consentir o resistir. En este sentido el pecado de Adán en el origen no es un pecado personal nuestro. Nosotros no pecamos pero quedamos afectados por ese vacío de gracia e inclinación al pecado que todos los que nos han precedido introdujeron; con nuestros pecados personales revivimos y actualizamos los efectos del suyo [51].

[50] Cf. 1 Cor 15,21-22.45-49; Rom 5,12-21. «Propter primum hominem primi captivi; propter secundum hominem secundi redempti. Nam et ipsa redemptio clamat captivitatem nostram. Unde enim redempti si non captivi? [...] Expertus ergo malum Adam: omnis autem homo Adam, sicut his qui crediderunt omnis homo Christus, quia membra sunt Christi». S. AGUSTÍN, *In Ps. 70* II, 1 (BAC XX, 851). Entre Adán y Cristo hay correspondencia estructural (continuidad, semejanza) y antitética (superación, sobrepujamiento). Adán es comprendido a partir de Jesucristo, pero Jesucristo lleva a cabo una obra de redención cuyo significado sólo se entiende a la luz de la desobediencia de Adán. Cf. K. BARTH, *Christus und Adam* (Zürich 1952); W. KASPER, «Cristología y antropología», en *Teología e Iglesia* (Barcelona 1989) 279-282; L. LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia* (Madrid 1993).

[51] «Adán es el ser humano primordial, el progenitor de la raza humana, que pretendió conquistar la igualdad con Dios (Flp 2,6-11; Gén 3,5) estableciendo por sí mismo las medidas del bien y del mal [...] Adán es, por tanto, cada uno, el ser humano típico, cuya historia es constantemente reactivada en la medida en que todos se la apropian (Rom 5,12). Adán es la suma total de la humanidad, religada a través del mundo y a lo largo de las edades por los lazos de la solidaridad racial, participando una naturaleza común y una pecaminosidad corporativa. Los seres humanos están envueltos en el pecado de Adán de tres formas, que podríamos llamar: *inclusión, imitación e implicación»*. G. B. CAIRD, *New Testament Theology* (Oxford 1995) 97.

2. La categoría de «solidaridad-representación vicaria-sustitución» *(Stellvertretung)* y la inclusión de la humanidad en Cristo

La gracia de Cristo no le es dada ni imputada al hombre al margen de su libertad, que ya tiene que ejercer con referencia a la gracia o contra ella. Al venir después de Adán y de Cristo estamos en solidaridad con ellos. Ellos nos precedieron y en alguna forma nos «incluyeron» en los efectos de sus acciones. Ellos ejercen respecto de nosotros una «anticipación-representación-solidaridad-sustitución» inclusiva *(inclusive Stellvertretung)* [52]. No nos sustituyen, ni deciden por nosotros, ni cierran nuestro destino, pero fijan la dirección de la historia y nosotros ya somos necesariamente a su luz o a su sombra. Esta afirmación del NT ha provocado rechazo sobre todo en ciertos sectores a lo largo de la historia, desde Pelagio a Kant y Heidegger. Repiten que nadie puede vivir o morir por otro, suplantarlo o sustituirlo; que las deudas económicas pueden ser pagadas por otro, pero no las deudas u ofensas morales; que nadie es sustituible por nadie y menos delante de Dios, que nacemos solos, vivimos solos y morimos solos, cada cual para sí mismo. La mentalidad primitiva veía una solidaridad física, moral y jurídica entre el cabeza de la tribu y todo el resto. Las acciones de los padres repercutían sobre los hijos, y los pecados de aquéllos eran pagados por éstos (idea de «personalidad corporativa» [53], llevada al extremo). Ezequiel, en cambio, reaccionó

[52] La idea está ya en 2 Cor 5,14, referida a la muerte de Jesús por todos, y en el fondo de Rom 5,17ss (Jesús el nuevo Adán, que representa a todos los hombres y les da participación en su gracia). La fórmula «representación vicaria o sustitución inclusiva» aparece en el siglo XIX y es utilizada tanto por autores protestantes (Schleiermacher) como católicos (A. Günther). Para Pannenberg *la representación vicaria es la idea clave para entender todo el destino de Jesús: de la encarnación a la muerte.* «Aquí (Rom 8,3; 2 Cor 5,21; Gál 3,13) no sólo se explica la muerte expiatoria y vicaria de Jesucristo como objeto de toda su misión recibida de Dios, sino que, al menos implícitamente, la manifestación del Hijo preexistente, en los condicionamientos terrenos de la existencia humana marcada por el pecado, adquiere el sentido de ponerse en el lugar del pecador para sufrir su destino. Así *la misma encarnación se convierte en acto de representación vicaria».* TS II, 453.

[53] «El término de "personalidad corporativa" no aparece en ningún sitio de la Biblia. Sin embargo, esta creación moderna de la exégesis contemporánea no hace otra cosa que concentrar en una fórmula breve y concisa la enseñanza del AT sobre la unión del individuo y de la comunidad». J. DE FRAINE, *Adam et son lignage. Étude sur la notion de «personnalité corporative» dans la Bible* (Bruxelles 1959) 17. Fue creado por el sabio británico H. Wheeler Robinson (1872-1945). Cf. H. WHEELER ROBINSON, «The Hebrew Conception of Corporate Personality», en ZAW 66 (1936) 49-61; J. W. ROGERSON, «The Hebrew Conception of Personality: A Reexamination», en JThSNS 21 (1970) 1ss.

drásticamente contra esa imputación fisicista o legalista de la culpa de los padres a los hijos Y Job y los evangelios están en la misma línea [54]

La idea cristiana de redención en Cristo se sitúa entre estos dos extremos *el colectivismo fisicista* de la mentalidad primitiva, donde no existe la libertad del individuo como hecho absoluto, y *el individualismo moderno,* donde el hombre es una mónada, absoluta frente a los demás y contrapuesta a los demás Ahora bien, Dios ha creado a los hombres «miembros», «solidarios», «responsables», «cargados» y «encargados» unos de los otros Frente al individualismo de la Ilustración burguesa y a su preocupación por los derechos humanos, que fueron la gran conquista de los movimientos ilustrados y sociales, la filosofía más reciente de este siglo ha redescubierto como fundamento de posibilidad para la realización del yo la relación al tú, al nosotros, a todos, con los deberes y responsabilidades correspondientes El personalismo de Buber en un sentido, la afirmación de la «representación-solidaridad-sustitución» como esencial a la existencia humana por Balthasar, la idea de Levinas del yo como rehén del otro con el cual estoy cargado y respecto del cual no soy un sujeto que «declina» en nominativo sino que soy declinado en acusativo [55], han hecho posible comprender el presupuesto antropologico implicito en la afirmación bíblica «Cristo murio por todos» Asi la muerte de Cristo por nosotros, que parecia una insensatez antropológica (tras haber repetido el existencialismo que se muere solo y que nadie puede tomar al otro su morir [56]), resulta ser la flecha innovado-

[54] Cf Jn 9,2-3, Ez 18,19-20 reaccionando contra Ex 20,5, Lev 26,39

[55] Cf E LEVINAS, *De otro modo o mas alla de la esencia* (Salamanca 1987) 182-187 «Es a partir del si mismo y de la substitucion cuando el ser tendra sentido» Ibid , 189, ID , *Etica e infinito* (Madrid 1995), ID , *Humanismo del otro hombre* (Madrid 1993), ID , «Mourir pour », en *Entre nous Essais sur le penser-a-l autre* (Paris 1991) 204-214, «Un Dieu-Homme», en ibid , 64-71 En estos dos capitulos se contrapone la doble concepcion del yo como totalidad cerrada sobre si, en independencia y libertad, o el yo como solicitud y responsabilidad para con el otro En la conclusion sobre la idea cristiana de Dios-hombre escribe «El hecho de exponerse a la carga que imponen el sufrimiento y la falta de los otros pone el si mismo del Yo *(Moi)* [ ] El Yo *(Moi)* es aquel que, antes de toda decision, es elegido para portar la responsabilidad del Mundo» Ibid , 71

[56] «*Nadie puede tomarle a otro su morir* Cabe, si, que alguien "vaya a la muerte por otro", pero esto quiere decir siempre sacrificarse por el otro en una cosa determinada Tal "morir por " no puede significar nunca que con el se le haya tomado al otro lo mas minimo de su muerte El morir es algo que cada "ser ahi" tiene que tomar en su caso sobre si mismo La muerte es, en la medida en que "es", esencialmente en cada caso la mia» M HEIDEGGER, *El Ser y el tiempo* Parr 47 (Mexico 1991 p 262) Esta afirmacion filosofica y la teologia se situan en niveles distintos y por ello no se excluyen cada hombre ejercita (accion y pasion) su morir y solo el puede realizarla

ra que abre a una comprensión más profunda del hombre La filosofía ha tardado siglos en descubrir esta innovación antropológica del cristianismo y en ser capaz de acogerla [57], y la cultura establecida todavía no la ha asimilado o la rechaza

La definición bíblica del hombre está dada en el libro del Genesis en triple dirección *a)* Respecto de Dios, el hombre es imagen (1,28, 5,1) *b)* Respecto del prójimo, es su guardián (4,9) *c)* Respecto del mundo, es su encargado (1,27-30) *Dios, prójimo y cosmos son el ámbito de la realización y de la salvación del hombre No es sin ellos, no puede vivir sin ellos y no se salva al margen de ellos* Las figuras de Moisés, de Abrahán y del Siervo de Yahvé en un sentido y de Jesucristo en otro nos revelan que la identidad del hombre está ordenada y constituida por el otro Las formas de intercesión, suplencia, anticipación y responsabilidad ante Dios explicitan esta religación, que es media entre la identificacion fisicobiológica y la absoluta independencia de destino *En Cristo se nos revela lo que constituye al hombre ser desde Otro con los otros y para los otros Lo que él hizo en vida y muerte no es excepción a lo que es la vida humana, sino la norma de nuestra esencia ser posibilitados por los otros, consistir y tener que existir para los otros Cristo es el caso máximo, y por ello normativo, de la religación de destino querida por Dios entre todos los humanos* Él es el signo de que la salvacion es gracia y don del prójimo, sobre todo del prójimo absoluto que es Dios La solidaridad física entre todos los hombres, la solidaridad moral formando parte de una única historia, y la solidaridad con Cristo por haber sido creados en él, son el triple fundamento de su acción salvífica por todos [58] Lo que él hace

El cristianismo afirma que en esa ejercitacion no esta en soledad absoluta alguien nos ha precedido victorioso en este morir, quebrando el poder de la muerte como ultima palabra de la realidad Y ese que nos ha precedido muriendo, nos acompaña en el morir El Creador se ha confrontado con el poder de la muerte, lo ha padecido con nosotros desde el, con el y por el la muerte no es ya soberana del hombre Si Cristo murio, y en soledad con nosotros, nosotros podemos morir con el, en soledad, pero no solos El resultado de nuestra muerte es el mismo que el de la muerte de Cristo la compañia definitiva, indestructible con el Dios de la vida plena y eterna Dios no deja nunca solo al hombre, y menos en la muerte

[57] Cf J RATZINGER, «Substitucion-Representacion», en CFT II, 726-735, H U VON BALTHASAR, TD 4 *La accion* (Madrid 1995), K H MENKE, *Stellvertretung Schlusselbegriff christlichen Lebens und Grundkategorie* (Einsiedeln 1991), M BIELER, *Befreiung der Freiheit Zur Theologie der stellvertretenden Suhne* (Freiburg 1996), B JANOWSKI, *Stellvertretung* (Stuttgart 1997)

[58] «No se puede comprender ni la profundidad ni la extension de la redencion, si no se tiene en cuenta el hecho de que nuestro Salvador es el Creador del universo Por haber creado el universo, es capaz de ponerse a la cabeza de el y transformarlo Por haber creado todos los espiritus celestes y todas las realidades invisibles, es capaz de descartar de nosotros toda dominacion dañina» P LAMARCHE, *Christ vivant* 72

es ὑπερ, περὶ, ἀντὶ πάντων = en favor de, en nombre de y al servicio de todos nosotros. Dios nos ve formando uno con su único Hijo. Su muerte es nuestra muerte, su resurrección nuestra resurrección y su Espíritu nuestro Espíritu. Todo esto, que la teología clásica llamaba *redención objetiva* en cuanto hecho cumplido y posibilidad definitiva *ante nos et extra nos,* tiene que ser acogido y realizado por el hombre. La salvación no existe sin el hombre implicado; sólo llega a ser realidad plena *in nobis et cum nobis.* Aquí todo queda pendiente del hombre: *si quiere* (redención subjetiva). Dios va hasta el límite por el hombre, pero no salta sobre su libertad, creada en amor y respetada en amor.

> «El amor de Cristo nos sostiene, persuadidos como estamos de que si uno murió por todos, luego todos son muertos; y murió por todos para que los que viven no vivan ya para sí sino para aquel que por ellos murió y resucitó» (2 Cor 5,14-15).

La inclusión de toda la humanidad en Cristo (creación, encarnación, redención) es el presupuesto de todas las afirmaciones del NT sobre nuestra salvación [59]. Esta inclusión es el fundamento de nuestro ser (como participación a su existencia), de nuestra libertad (libertad sólo hay donde hay filiación), de nuestra redención (la esclavitud no es superable por el esfuerzo propio sino por la reintegración con él a la condición de hijo, a la posesión del Espíritu y a la aceptación por el Padre).

3. La existencia de Cristo salvadora en todas las fases de su vida

La soteriología tiene que ser simple en un sentido (salvación es lo que es la persona de Cristo por parte de Dios para nosotros) pero a

[59] La tradición teológica y conciliar ha repetido fórmulas como las siguientes: «Erat in Christo Jesu omnis homo». «Pater eodem Verbo dicit se et creaturam». STO. TOMÁS, *Quod.* 1 q.4. «Universitatis nostrae caro factus est». «Naturam in se universae carnis adsumpsit». «Christus Jesus Dominus noster, sicut nullus homo est, fuit vel erit, cuius natura in illo adsumpta non fuerit, ita nullus est, fuit vel erit homo, pro quo passus non fuerit». CONCILIO CARISÍACO (Quiercy/Oise, año 853): DS 624. «Ipse enim Filius Dei incarnatione sua cum omni homine quodammodo se univit». C. VATICANO II, GS 22. Cf. Y. CONGAR, «Sur l'inclusion de l'humanité dans le Christ», en RSPT 25 (1936) 489-495; H. DE LUBAC, *Catholicisme* (Paris 1983) 14-17. Cf. H. U. VON BALTHASAR, «Inclusión en Cristo», en TD 3, 213-239; «Soteriología dramática», en ibid. 3, 293-396; «Verbum Caro humanamente universal», en Teológica 2, 290-295; «Verbum Caro eclesial y cósmicamente», en ibid., 295-300.

la vez reflejar la complejidad de su historia. «La teología de la redención tiene que ser tan pluridimensional como la redención misma lo es necesariamente, en cuanto acto supremo del hombre-Dios» [60]. La redención puede ser pensada a la luz de cinco grandes horizontes:

— *El proyecto* de participación en su vida, que Dios tiene para el hombre y que culmina con el envío de su Hijo en la encarnación.

— *El pecado del hombre* con todas sus consecuencias respecto de sí mismo y de Dios.

— *La acción salvífica de Cristo* en función del plan de Dios y de las consecuencias que el pecado del hombre ha llevado consigo.

— *El resultado de esa acción de Cristo* para el hombre, como realidad objetiva (don del Espíritu) y tarea subjetiva (respuesta moral).

— *La acción universalizadora de esa salvación de Cristo realizada por el Espíritu Santo* mediante la Iglesia para la vida del mundo.

La existencia entera de Cristo es salvífica y cada una de sus acciones en la medida en que son ejercitaciones de su libertad. En ella hay algunos momentos cumbres, que son:

— *La encarnación* como autocomunicación suprema e irrevocable de Dios a la historia. Si Dios es mundo, el mundo está ya sano, salvo y santificado en su raíz. Si Dios es hombre, el hombre en principio está ya sustraído al poder del mal e integrado al reino del Hijo de su amor (Col 1,13).

— *La acción pública* en cuanto revelación del ser de Jesús (bautismo, transfiguración...), de la misericordia de Dios (milagros) y de la libertad entregada de Jesús (última cena).

— *La pasión y muerte* como gesto supremo de obediencia al Padre, de solidaridad y ofrenda intercesora por los hombres (1 Cor 5,7; Ef 5,2; Heb).

— *La resurrección y el envío del Espíritu* como victoria sobre los poderes que tiranizan este mundo (pecado, ley, muerte, violencia, sinsentido, injusticia) y abertura a una esperanza nueva, con la promesa de la resurrección de la carne (Gál 4,3-7; Rom 6,6ss; 8,19-23.38).

Cristo es el único que puede sentir, medir y sufrir lo que es el pecado como negación, injusticia y ofensa de Dios, a la vez que sus consecuencias destructoras sobre el hombre. Si el pecado es comprendido como *ofensa,* entonces Cristo ofrece el honor violado; si es comprendido como *deuda,* Cristo paga en nombre de los deudores; si es comprendido como *robo,* Cristo devuelve lo debido a Dios. Aquí se sitúan las posteriores teorías de la satisfacción, reparación, compensación, expiación. En la medida en que el pecado es lo determinante en la re-

[60] K. RAHNER, *Diccionario teológico* (Barcelona 1966) 685.

lación del hombre con Dios, afecta a su ser, convirtiéndose en un poder que se enseñorea de el, poder que alejándolo de Dios lo entrega a la lejanía absoluta que es la muerte El pecado tiene que ser eliminado en cuanto ofensa a Dios y destruido en cuanto poder negador del hombre El NT tiene toda una serie de metáforas para significar esa reconciliacion del hombre con Dios (sacrificio), para designar la victoria de Cristo sobre ese pecado y para expresar la condición del hombre redimido (paz, traslado al Reino del Hijo) Cristo «quita» el pecado del mundo, cargando con él, padeciéndolo, destruyendo su malicia como negación de Dios Y lo hace no por mera declaración verbal sino dejandose traspasar por él, sufriendo sus consecuencias y rescatando de él a los que son sus víctimas (muerte en la cruz, bajada a los infiernos) [61] Con la donación del Espíritu, Cristo nos transmite su conciencia, su santidad de Hijo y su libertad en el mundo, a la vez que suscita una comunidad en la que esa común filiación respecto del Padre hace surgir una forma de fraternidad no conocida hasta entonces [62]

4 Tres soteriologías (escatológica, estaurológica, pneumatológica) y los tres «oficios» de Cristo (profeta, sacerdote, rey)

La vida de Cristo es una y coherente en cada una de sus fases, pero ninguna es separable ni comprensible sin las otras Refiriéndose a los tres momentos fundamentales (vida pública, muerte, resurrección) se ha podido hablar de una *soteriología escatológica* (centrada en los ideales y dones anunciados por Jesús en la predicación del Reino), de una *soteriología estaurológica* (centrada en la cruz como expresión del juicio de Dios contra el pecado del mundo a la vez que como signo de su amor y perdón), de una *soteriologia pneumatológica* (centrada en el don del Espíritu y la vida nueva que el bautismo, la eucaristía y los carismas permiten pregustar ya en este mundo) Esto ha llevado consigo una tipificación de la accion soteriológica de Cristo de acuerdo a las tres funciones principales que él cumplió Desde Calvino se ha generalizado la afirmación de un triple ministerio de Cristo *(tria munera)* como *profeta* (maestro), *sacerdote* (litur-

[61] Cf 1 Pe 2,21-25, 3,18-22 Cf K H SCHELKE, «Formulas cristologicas y teología de la pasion en 1 Pedro», en *Cartas de Pedro Carta de Judas* (Madrid 1974) 154-158, J CERVANTES GABARRON, *La pasion de Cristo en la primera carta de Pedro* (Estella 1991)

[62] Cf J L RUIZ DE LA PENA, «Contenidos fundamentales de la salvacion cristiana», en *Sal Terrae* 3 (1981) 197-209

go), *rey* (pastor, Señor)[63] Esta división se centra en tres aspectos claves de la obra de Cristo revelacion, redencion, presencia a su Iglesia Es una division un tanto artificial, elige arbitrariamente tres entre los cincuenta títulos que el NT da a Cristo y no hace justicia a la complejidad de su existencia, cuya función revelante se extiende a toda su vida y no sólo a la fase de su predicación Su sacerdocio es de naturaleza especial y abarca tanto su acción proexistente durante su vida terrestre como la entrega en ofrenda por los muchos, poniendo el poder vivificador de su sangre en el lugar donde actuaban los poderes del mal, y finalmente su perenne intercesión en el cielo hoy El tercer título es designado de manera diversa por los autores Los términos pastor-rey-señor no dejan de ser una metáfora para expresar la accion de guia, defensa, proteccion y vida nueva que Cristo ofrece Jesús es Salvador del mundo, porque es

— Revelador del Padre y otorgador activo de su amor y misericordia

— Reconstructor del hombre y destructor de su pecado y muerte

— Donador del Espíritu como principio de una existencia nueva

5. Diferentes categorías soteriológicas en la historia de la Iglesia

A lo largo de la historia se ha ido acentuando de manera diversa las distintas dimensiones tanto de la acción de Cristo como de su efecto salvifico para nosotros[64] Ha habido cuatro formas fundamentales de comprender la repercusión de la acción de Cristo sobre el hombre

1) Durante *el primer milenio* la atención ha estado centrada en la idea de encarnacion Como resultado de esa presencia física de

[63] Cf J ALFARO, «Las funciones salvificas de Cristo como revelador, señor y sacerdote», en MS III/1, 671-720

[64] Cf A GRILLMEIER, «Temas soteriologicos en la teologia patristica Cristo iluminador y luz de los hombres Cristo vencedor La redencion como "conquista" Cristo fuente de inmortalidad y divinizacion», en MS III/2, 387-395, H U VON BALTHASAR, «La soteriologia a traves de la historia», en TD 4, 209-292, G AULEN, *Christus Victor Mortis La notion chretienne de redemption* (Paris 1949), H TURNER, *Jesus le Sauveur Essai sur la doctrine patristique de la redemption* (Paris 1965), G GRESHAKE, «Der Wandel der Erlosungsvorstellungen in der Theologiegeschichte», en *Gottes Heil Gluck des Menschen* (Freiburg 1983) 50-79, D WIEDERKEHR, *Fe y redencion Conceptos de soteriologia* (Madrid 1979), R SCHWAGER, *Der wunderbare Tausch Zur Geschichte und Deutung der Erlosunglehre* (Munchen 1986), TH PRÖPPER, *Erlosungsglaube und Freiheitsgeschichte* (Munchen 1988), J WERBICK, *Soteriologia* (Barcelona 1992)

Dios en la humanidad, el mundo quedaba objetivamente divinizado a partir del momento en que Cristo formaba parte de él [65]. La salvación era comprendida por tanto como *divinización,* no en sentido físico, mágico o mecánico, sino personal como participación a la comunión eterna del Hijo con el Padre. Prevalecieron la visión descendente y las tres palabras claves fueron: *agápe, ensarkósis, théiôsis.*

2) En *la Edad Media* prevalece la concepción de San Agustín y Santo Tomás sobre Cristo mediador en su humanidad. La gracia creada, liberando al hombre del pecado, lo transforma y hace capaz de acoger el amor de Dios y corresponder a él. Esa gracia es participación en la gracia propia de Cristo como cabeza. En el origen de nuestra salvación está el amor de Dios, que tiene un doble efecto: renovación del ser creado y perdón de los pecados.

3) Iniciada por San Anselmo y llevada a sus últimas consecuencias por *Lutero* hay una tercera visión soteriológica: la salvación deriva sobre todo de la muerte de Cristo en cruz, donde soporta el castigo que merecen nuestros pecados, como si fueran suyos. En virtud de su unión esponsal con los hombres hay un intercambio o traslado de nuestros pecados a él y de su justicia a nosotros. Lutero ve la salvación ante todo como la justificación del pecador, por imputación al hombre de la justicia de Cristo, con el perdón de los pecados y la conformación mística con él. El hombre percibe así el evangelio como la bella noticia de que sus pecados han sido cubiertos y que no le son imputados; su injusticia ha sido sustituida por la justicia de Cristo. Para Lutero lo central es el perdón de los pecados porque «allí donde hay perdón de los pecados, allí hay vida y bienaventuranza» [66].

4) *La era moderna* ha reaccionado con exasperación contra la concentración de los cristianos en el pecado, la cruz y el perdón. Como rechazo de lo anterior, Cristo ha sido visto casi exclusivamente como maestro de doctrina, guía moral, ejemplo de vida, transmisor de su conciencia divina *(Gottesbewusstsein),* símbolo del Absoluto hecho historia, iniciador de utopía y generador de libertades. Él sería salvador en la medida en que con su confianza plena en Dios y su mensaje de no violencia ha desvelado a los hombres sus ignotas posibilidades y su destino de libertad. La salvación de Cristo es entonces identificada con la confianza que nos inspira, el ejemplo de

[65] Cf. W. PANNENBERG, «Formes fondamentales d'une compréhension chrétienne du salut», en J. LEUBA (ed.), *Le salut chrétien...,* 11-26.

[66] «Ubi remissio peccatorum est, ibi est et vita et iustitia». M. LUTERO, *Der Kleine Katechismus,* en *Die Bekenntnisschriften der Ev-Lutherischen Kirche* (Göttingen 1963) 520, 29-30.

fidelidad a Dios y de servicio al prójimo que vive, de libertad que enciende y ofrece.

Esta diferente acentuación de Cristo como *el Encarnado, el Mediador crucificado, el Maestro redentor y el Liberador;* y de la salvación como *deificación y gratificación, justificación por el perdón de los pecados, iluminación y libertad,* corresponde a la distinta percepción no sólo de la persona de Cristo sino también de las necesidades o posibilidades humanas sentidas en cada época como más apremiantes. Son perspectivas de un misterio que se nos escapa (el Hijo encarnado entregado por nosotros) y de nuestra vida humana que nos desborda: sus necesidades y posibilidades con sus límites y pecados. El ser de Cristo y el nuestro propio son más hondos y anchos que nuestra capacidad interpretativa [67].

Toda teoría soteriológica debe fundarse y mediarse por las afirmaciones del NT. Ninguna es suficiente por sí sola para explicitar la complejidad de datos y la riqueza de los símbolos que encontramos en él. San Pablo utilizaba un lenguaje sacrificial y relativo al templo, como lugar de la presencia de Dios y de la expiación del pecado, mostrando que en Cristo, por el desplazamiento del poder del pecado mediante el poder de la vida divina significada por su sangre, tenemos logrado en grado máximo aquello a lo que todo culto, sacrificio y ofrenda de los hombres tienden: la amistad con Dios y el perdón de nuestros pecados, el cobijo de nuestra finitud y la paz definitiva. En Cristo tenemos lo que la Ley, templo y sacrificios no lograron realizar:

> «Ahora sin ley se ha manifestado la justicia de Dios atestiguada por la Ley y los Profetas; la justicia de Dios por la fe en Jesucristo para todos los que creen sin distinción; pues todos pecaron y todos están privados de la gloria de Dios y ahora son justificados gratuita-

[67] El hombre conoce su ser desde la libertad y el amor que le son ofrecidos. Conoce sus pecados desde el amor y perdón que recibe: «Se podría decir que aquello de lo que tomamos inmediatamente conciencia no es todavía el pecado [...] Me parece que la realización de *mi pecado no aflora a mi conciencia más que en la medida en que yo me despierto al amor infinito del que soy objeto*». G. MARCEL, *Journal métaphysique* 3. «Tomamos conciencia de nuestro pecado, cuando percibimos algo de la santidad y del amor divinos». H. DE LUBAC, *Le mystère du surnaturel* (Paris 1965) 265. La redención es un misterio de amor, reconocido en la medida en que el amor es correspondido. Cf. Y. DE MONTCHEUIL, *Leçons sur le Christ* (Paris 1949) 122-134. La salvación es una participación en el océano del ser de Dios, que es un océano de libertad y en última instancia de amor. Nos desbordan no sólo el ser y la libertad de Dios sino nuestra propia libertad. Ella es la que nos constituye y sin embargo no podemos ni fundarla, ni comprenderla, ni consumarla. El filósofo J. Lequier escribe: «Comprendiendo que es incomprensible es todo lo que podéis comprender sobre la libertad». *Oeuvres Complètes* (Paris 1952) 410.

> mente por su gracia mediante la redencion de Cristo Jesus, a quien Dios ha puesto como ἱλαστηριον [= lugar, objeto, medio, sacrificio de] expiacion mediante la fe en su sangre» (Rom 3,21-25) [68]

Mientras que el lenguaje sacrificial era elocuente para los judíos, porque mostraba en Jesús la consumación de todo lo anterior, para los griegos era insignificante Para ellos el Apostol utiliza otro lenguaje En 1 Cor 1 habla de Cristo como sabiduría y santificacion de Dios, con términos que eran significativos para los que buscaban escapar a la ignorancia por el saber y al destino por los ritos de santificación, que prometían las religiones de misterios *Hay que analizar la intención profunda de todos estos universos simbólicos expresivos de la experiencia cristiana fundamental, distinguiéndolos de los sistemas conceptuales que la traducen a otras culturas Un símbolo es más rico y fecundo, más universal en el tiempo y en el espacio, que un concepto* Las transposiciones o traducciones a otras culturas, unas veces los hacen mas elocuentes mientras que otras los degradan Asi, por ejemplo, no se puede traducir la frase «Cristo murió por nuestros pecados», afirmando que Dios lo castigó, como a un pecador, que descargó su colera sobre él y que en consecuencia padeció los tormentos del infierno Los textos en los que se habla de la identificación de Cristo con el pecado y de la maldición que como consecuencia de él compartía con los hombres, son una metonimia Significan que él, siendo santo, compartió el destino de la humanidad pecadora, para hacerla a ella partícipe de su propia santidad

> «A quien no conocio el pecado lo hizo pecado por nosotros para que en el fueramos justicia de Dios» (2 Cor 5,21)

[68] El termino griego ιλαστηριον es de dificil interpretacion «En la version griega del AT la palabra designa el *propiciatorio* objeto cultual del templo de Jerusalen, lugar de la aspersion en la fiesta anual de la expiacion, en el curso de esta ceremonia los pecados de Israel eran perdonados (Lev 16) Pablo ve en este rito una figura de sacrificio de Cristo *Por su sangre* es decir por su ofrenda sacrificial, Cristo nos comunica el perdon de Dios, *mediante la fe* la unica que nos permite beneficiarnos de este perdon y salvacion Otros ven en esta palabra un substantivo abstracto *(medio de expiacion)* sin referencia al templo» TOB a Rom 3,25 «La tradicion de *hilasterion* por propiciacion es equivoca, ya que sugiere la idea de aplacar a un Dios airado y, aun cuando esto estuviera de acuerdo con el uso pagano, es ajeno al sentido biblico En este pasaje *es Dios quien pone los medios mediante los cuales la culpabilidad del pecado es removida por el envio de Cristo Por tanto el envio de Cristo es el metodo divino del perdon»* C H DODD, *The Epistle to the Romans* (London 1968)79 Cf H SCHLIER, *Der Romerbrief* (Freiburg 1977) 102-120, U WILCKENS, *La Carta a los Romanos* I (Salamanca 1989) 226 251, «Sobre la comprension de la idea de expiacion», en ibid , 286-299

«Cristo nos redimio de la maldicion de la Ley haciendose por nosotros maldicion, pues esta escrito "Maldito todo el que pende del madero", para que la bendicion de Abrahan se extendiese sobre las gentes en Jesucristo y por la fe recibiesemos la promesa del Espiritu Santo» (Gal 3,13-14)

La malinteligencia de los textos biblicos puede llegar a la perversión y a la herejía pura, como acontece en la traduccion litúrgica oficial cuando traduce Rom 8,32, apoyada en la Vulgata «Dios no perdonó a su propio Hijo» ¡Y esto se recita solemnemente el dia del perdón universal, el Viernes Santo! La reacción inmediata de los oyentes es si no perdonó al inocente, ¿cómo va a perdonarnos a los pecadores? Pero el sentido del texto es exactamente el contrario Con referencia a Génesis 22, quiere decir Dios *no se reservó* para si a su propio Hijo, sino que por el contrario lo entregó por todos nosotros Si nos ha dado lo sumo que tiene, ¿cómo no nos dará cosas menores? *El Don total del Hijo en el lugar extremo de la muerte es el signo y la garantía del Don total de Sí a los hombres y del Perdón universal*

6 Categorías puestas hoy bajo sospecha: sustitución, satisfacción, expiación, sacrificio

Las palabras tienen un marco de nacimiento, una historia que las acredita o las degrada y las torna amables o abominables Las generaciones posteriores las oyen, con toda la carga de gloria, injusticia o sangre que han recibido en la historia inmediata, siendo a veces incapaces de percibir su sentido originario Una vez ensuciadas o degradadas hay que limpiarlas y dignificarlas Pero hay algunas tan primordiales y esenciales que no las podemos olvidar Alguien le pregunto a Buber por qué no guardar silencio sobre la palabra «Dios», dado que en su nombre se ha vertido tanta sangre y se han consumado tantos crimenes En un texto admirable mostro que no podemos prescindir de las palabras sagradas y primordiales, y la primera entre ellas es Dios Cuando han sido degradadas o manchadas, hay que levantarlas del suelo, como se levanta una perla perdida Sacandola de entre el barro, se la lava para que recupere su brillo y podamos admirar su valor y ver el mundo en su luz [69] Algo semejante pasa con estas categorías sustitución, satisfacción, expiación, sacrificio, utiliza-

[69] Cf M BUBER, «Preludio informe sobre dos conversaciones», en *Eclipse de Dios* (Mexico 1993) 27-34, K RAHNER, «Meditacion sobre la palabra de Dios», en *Curso fundamental sobre la fe* (Barcelona ^{4}1989) 66-73

das para explicar lo que Cristo ha hecho por nosotros, cómo lo ha realizado y cuál ha sido su actuación ante Dios en nuestro favor. Lo que no se puede hacer es partir de una noción pagana, o de un uso que las pervierte y degrada, para luego descartarlas como inconciliables con el cristianismo.

a) *Sustitución*

Detrás tiene las preposiciones ὑπερ, περὶ, ἀντὶ del NT y la palabra alemana *Stellvertretung,* que implican anticipación, representación, solidaridad y sustitución de una persona por otra. La Ilustración establece el criterio supremo: «Cada uno está sobre sí; es dueño de sí, responsable de sí y muere simplemente por sí mismo». En esta luz hablar de que Cristo nos ha sustituido ante Dios sería un error histórico y una infamia antropológica [70]. Ahora bien, Cristo no nos ha ahorrado el morir, al haber muerto él por nosotros; ni nos suplanta en la responsabilidad y culpabilidad personal ante Dios. En este sentido nadie sustituye a nadie.

Lo que el NT y tras él la teología afirman es que Cristo se ha situado en nuestro lugar, ha compartido nuestro destino, se ha desvivido en servicio por nosotros, ha entregado su vida en ofrenda intercesora por nuestros pecados, y con el amor supremo ejercitado en la muerte y acreditado en la resurrección, ha vencido el poder del pecado y de la muerte. Él nos ofrece su palabra, ejemplo y gracia mediante su evangelio, sus discípulos y su Espíritu Santo. Esa libertad y amor precedentes, sentidos no sólo como palabra o ejemplo exteriores sino como principio de vida interior, nos hacen libres y nos otorgan nueva potencia de vida, creándonos la necesidad de corresponder a su amor y de vencer el pecado, a su ejemplo y con su fuerza. Y esto es antropológicamente evidente: *la libertad se agota en soledad y desolación cuando no tiene el apoyo del otro y la compañía de su amor.* El amor de Cristo nos hace libres y nos redime. Esto lo hizo no sólo por su solidaridad como hombre con nuestro destino. La palabra solidaridad es sagrada pero es insuficiente para describir la acción de Cristo [71]. Un náufrago más entre los mortales no nos redime del nau-

[70] I. KANT, *La religión dentro de los límites de la mera razón* (Madrid 1969) 75-79; 85-86; 118-120.

[71] Cf. L. A. SCHÖKEL, «La rédention oeuvre de solidarité», en NRT 93 (1971) 449-472. ¿Es suficiente el término «solidaridad» para expresar lo que Cristo hizo por nosotros o es necesario el término «sustitución»? La primera parece quedarse corta; mientras que la segunda parece excesiva. Kasper ha afirmado que la fecundidad de la soteriología dependerá en los próximos decenios de la conjugación coherente de ambos aspectos. En ese punto está la diferencia entre Rahner y Balthasar. Cf. H. U. VON

fragio. Ahora bien, Cristo no es un mortal más con los mismos límites que todos los demás mortales. Cristo es el Hijo de Dios, y como tal se sumerge en el mundo del pecado, padece sus consecuencias y lo destruye desde dentro, en cuanto es negación y desamor a Dios, con su amor y afirmación absoluta de Dios y del prójimo. Dios le corresponde a él como sujeto, cuerpo y persona en su historia, con la afirmación absoluta en la resurrección. La resurrección de la carne, anticipada en él, es el signo de nuestra redención que ya alborea. La palabra «sustitución» por tanto toma absolutamente en serio el hecho del pecado como realidad negativa y negadora que no es sólo del orden jurídico y moral (contra todos los moralismos e ilustraciones fáciles) y toma absolutamente en serio la corporeidad y la muerte en un hombre que anhela ser transformado en su entero ser de carne y hueso y no sólo de su «espíritu» (fe en la resurrección contra todos los gnosticismos, *new Age,* magias antiguas y modernas) [72].

b) *Expiación*

Si el término sustitución parece una ofensa contra el hombre, éste es sentido como una ofensa contra Dios. ¡Tal sería pensar que Dios exige la sangre de un inocente por los pecados de los culpables! ¡Más aún, decir que hay que ofrecerle sangre, sería una blasfemia contra el Dios vivo del NT! ¡Pensar que hay que ofrecerla como redención (rescate, compra) sería pura mitología, porque supone que habría que pagar ese precio a algún otro poder que tendría derechos adquiridos sobre el hombre y sería superior a Dios (Diablo, demonios, ángeles, poderes cósmicos)! Éstas son reacciones comprensibles y explicables cuando malinterpretan los signos como cosas y las intenciones como objetos.

El rechazo deriva de un desconocimiento del sentido originario de la sangre y de su función en el ritual de la alianza. La sangre es el signo de la vida que Dios nos da para recuperar la relación con él, cuando por la culpa nos hayamos alejado o enajenado a él. Pecar es romper la relación con Dios y por ello quedarse sin unión a la fuente de la vida necesaria para todo ser espiritual; es entrar en el ámbito de la muerte y sus colaboradores. «La vida de la carne es la sangre, y yo os la doy para hacer expiación en el altar por vuestras vidas, pues la expiación por la vida con la sangre se hace» (Lev 17,11). Con el signo de la sangre se renueva la alianza y en su poder creativo nos in-

BALTHASAR, «Excursus sobre la soteriología de Rahner», en TD 4, 249-260; ID., «El conocimiento en virtud de la sustitución vicaria», en *¿Nos conoce Jesús?-¿Lo conocemos?* (Barcelona 1986) 43-60.

[72] Cf. A. DARTIGUES, *La Révélation du sens au salut* (Paris 1985) 193-263.

corporamos a la vida misma de Dios. Hegel y Zubiri han percibido el sentido originario y la perenne validez de este símbolo frente a las críticas fáciles de la Ilustración:

> «El hombre en su realidad más interna (piénsese lo que se piense) está intrínsecamente sometido al poder del pecado y, por consiguiente, intrínseca y formalmente necesitado de una salvación y de una redención».
>
> «La muerte de Cristo fue una oblación con un triple carácter: acto de adoración de Dios, de impetración de perdón, comenzando por los que le crucificaban (Lc 23,34), y finalmente de expiación de los pecados de la humanidad. Donde *expiar significa concretamente el que junto al poder del pecado ha introducido un nuevo poder: el poder de Dios»* [73].

Decir que Cristo expía por nosotros significa que él nos da su vida de Hijo, como potencia destructora del pecado, recreadora de nuestra relación con Dios y generadora de una existencia filial participada de la suya. Así nos reconcilia con nuestro mejor ser y nos da acceso a Dios (Rom 5,1-11; 8,1-11). Esa ofrenda de su «sangre» en este sentido es la expresión suprema del amor de Dios que provee al hombre para que no sucumba al poder del mal y a las consecuencias negativas de su propia libertad. A ese amor de Dios manifestado en Cristo Jesús no nos podrá arrebatar ya nada ni nadie (Rom 8,31-39).

c) *Satisfacción*

El término remite al orden jurídico: cumplir un deber, pagar una deuda, hacer algo como condición para lograr otra cosa, obtener un permiso o un perdón. La imagen del Dios soberano, feudal, vuelve a aparecer y a contradecir la imagen del Dios Padre de los evangelios, en los que las tres parábolas de la oveja, la dracma y el hijo perdido están escritas para mostrar el amor, espera y perdón incondicionales del Padre, reflejados en Jesús [74]. ¿Exige Dios satisfacción previa para condonar nuestras deudas y perdonar nuestros pecados?

De nuevo aquí hay que pasar de la expresión literaria a la intención del símbolo y del universo antropológico de quienes estamos bajo el pecado y bajo el pecado pensamos, a lo que Dios revela de inusitado en el comportamiento de Cristo. El punto de partida es la afirmación de Dios como Creador y del hombre como creaturas. Ese Dios se revela como Amor absoluto, realizando así su ser y su justi-

[73] X. ZUBIRI, *El problema teologal...*, 324; 327.

[74] Cf. J. J. BARTOLOMÉ, *La alegría del Padre. Estudio exegético de Lucas 15* (Estella 2000).

cia. Cuando lo hace despierta en el hombre mayor percepción de la realidad, a la vez que lo integra más intensamente a su propia construcción. En esta perspectiva establecemos la tesis: *la satisfacción no es una exigencia de la justicia que Dios reclama al hombre como condición previa a su perdón sino una exigencia de la dignidad y del amor del hombre subsiguientes a la experiencia del amor y del perdón recibidos de Dios.* Montcheuil lo expresa de manera transparente:

> «La satisfacción no es algo que precede al perdón y lo condicionaría sino algo que le sigue. No es una exigencia del amor de Dios, sino más bien una necesidad del amor en nosotros. El amor es, en efecto, la voluntad de un don total de sí, de toda la vida, al ser amado. Cuando el amor de Dios entra en una vida, no aporta solamente con él la voluntad de ser para Dios a partir de este momento sino la de reasumir en cierta manera todo el pasado para dárselo a Dios, y, por tanto, de repararlo; es, en suma, una voluntad de "satisfacer". Pero ¿es posible llegar a realizarlo? ¿Pero no está el pasado definitivamente sellado y fuera de nuestro alcance? No, porque precisamente podemos hacer de este pasado, que discurrió lejos de Dios, una razón para amarle más: podemos usarlo como un trampolín para un lanzamiento de mayor intensidad. ¿No es un hecho de experiencia que el recuerdo de nuestras culpas pasadas puede convertirse incluso en un alimento del amor? La satisfacción o la reparación es una necesidad que nace espontáneamente del amor penitente. Dado que es una expresión de amor, Dios no puede desear que no la experimentemos, ya que perdonarnos no es otra cosa por su parte que reponernos en el camino del amor. Pero esta satisfacción, tanto en su raíz como en su floración, la bebemos en Cristo, en su acto redentor del que todo nos viene [...]
>
> Pasar pura y simplemente la esponja sobre nuestro pasado, diciendo que en su amor gratuito Dios lo ha perdonado todo, sería mostrar que no hemos comprendido las exigencias del amor, y que le seguimos siendo ajenos» [75].

Hay que penetrar en la lógica del amor de persona a persona, en la que se concentran todo el pasado y el futuro. A quien se siente amado y perdonado en Cristo, le crece la necesidad profunda de rehacer todo lo anterior en la luz y fuego del amor recibido, de ponerse a tono con él, de destruir con lágrimas de amor ese pasado, que aún permanece no connaturalizado en sus fibras más íntimas. El purgatorio es una creación en que se sabe acogido por el amor de Dios, con el cual no está todavía connaturalizado, y en esa situación vierte lágrimas de amor. Hay ciertas afirmaciones de la soteriología que

[75] Y. DE MONTCHEUIL, *Leçons sur le Christ* (Paris 1949) 133-134.

sólo se entienden desde experiencias espirituales profundas de purificación, sanación y comunión con Dios. Los poetas, los enamorados y los místicos han sabido más que los teólogos en este orden. La lógica del Cristo muerto por nosotros está más cercana a ella que a la de los matemáticos y juristas [76].

d) *Sacrificio*

Esta palabra suscita en muchos el mismo rechazo que las anteriores. Afirmar que Dios necesita sacrificios o que Dios exigió el sacrificio de su Hijo sería ignorar la condición divina de Dios, aplicarle una comprensión antropomorfa y pensar que padece hambre material o que tiene sentimientos de crueldad. La idea de sacrificio llevaría consigo inconscientemente la idea de venganza, linchamiento, descarga de las tensiones de una sociedad que busca a un culpable, arroja sobre él sus propias culpas y, una vez descargadas, puede seguir viviendo. Por ello afirmar la comprensión sacrificial de la vida y muerte de Cristo sería seguir manteniendo en alto viejas categorías prelógicas, alimentar la violencia inconsciente y degradar a acto de violencia lo que en Cristo fue un acto de amor; ya que él rompió la cadena anterior no reaccionando violentamente sino con la lógica de la inocencia, la única que puede desarmar a los violentos. Cristo no mató, ni se suicidó, ni elogió la violencia; la soportó y la transmutó en un acto de amor y de perdón.

En el rechazo de la categoría de sacrificio han confluido también las ideas del protestantismo sobre la religión y el sacerdocio, que identificaron el verdadero culto con el profetismo, mientras que se equiparaba el sacerdocio con legalismo, magia y plegamiento al poder. El protestantismo liberal, desde Ritschl, Duhm, Harnack y Bultmann a F. Heiler y J. Moltmann, sigue manteniendo esa contraposición entre culto y ética, libertad y ley, NT y AT, sacerdocio y profetismo. A esto se añade que parte de una comprensión del sacrificio tomada de las religiones precristianas o paracristianas. Cada categoría es deudora y colaboradora del sistema total en el que funciona. En el AT y en el NT el sacrificio presupone y remite a las categorías de creación, alianza, hombre imagen de Dios, Dios Santo tal como

[76] Esta redondilla de Lope de Vega expresa perfectamente lo que es esa necesidad de rehacer el pasado, atrayéndolo al presente para hacerlo digno de la persona amada:

> «Dame licencia, Señor,
> para que deshecho en llanto
> pueda en vuestro rostro santo
> llorar lágrimas de amor».

se revela en patriarcas y profetas, pueblo sacerdotal. Ese Dios no necesita de sus criaturas: no es un ídolo que en la noche se alimenta de las carnes preparadas por sus servidores. Es el Dios vivo, el Santo, el Soberano de toda la creación y de toda la historia; no necesita nada del hombre. Es más bien el hombre quien necesita de él. Los salmos y los profetas han expresado hasta la saciedad el carácter simbólico y espiritual de los sacrificios. En la misma línea se ha interpretado siempre la liturgia en el cristianismo, como la λογική θυσία, la ofrenda racional del hombre, única digna del Dios vivo (Rom 12,1; Os 6,6; 1 Pe 2,2).

Ese Dios ha creado al hombre como su amigo. La creación comienza una historia de amor en intercambio de dones. El sacrificio es el diálogo del amor realizado mediante signos en intercambio de dones [77]. En sus múltiples formas (sacrificios de alianza, de comunión, de consumación...) realiza con actos interpuestos lo que el hombre quisiera ser para Dios: un amigo, un comensal, un fiel servidor. El hombre le ofrece a Dios los dones que de él ha recibido. «De tuis donis ac datis», dice la liturgia romana. Y en dando algo se da a sí mismo. El sacrificio es el hombre, que se torna sagrado cuando se entrega al Dios que es el único Santo y santificador [78]. Por eso lo esencial del sacrificio es la persona que en libertad se entrega y se pone delante de Dios. La Carta a los Hebreos pone en boca de Jesucristo la expresión: «No quisiste sacrificios, por eso al entrar en el mundo dije: "Heme aquí que vengo para hacer tu voluntad"» (Heb 10,1-10) [79]. *El NT tiene una noción nueva de sacrificio como la tiene del sacerdocio, que le es correlativa. Cristo es el sacerdote nuevo, de un género nuevo, en una alianza nueva* [80].

Jesucristo realiza así con el sacerdocio y con los sacrificios lo mismo que con todo el AT: lo afirma y lo niega en la medida en que lo refiere todo a su propia persona y así lo consuma y relativiza. Todo perdura pero en su luz y a su servicio. Su existencia personal como ofrenda y súplica es ya el único sacrificio agradable a Dios. En él asume a toda la creación y humanidad. No es verdad que en las re-

[77] Cf. A. NAWAR, *Opfer als Dialog der Liebe. Sondierungen zum Opferbegriff Odo Casels* (Frankfurt 1999).

[78] Cf. S. AGUSTÍN, *La ciudad de Dios* X, 5-6 (BAC XVI, 606-611); G. LAFONT, «Le sacrifice de la Cité de Dieu *(De Civ. Dei* X, 1-8)», en RSR 53 (1965) 177-219; G. MADEC, «Le sacrifice des chrétiens», en *La Patrie et la Voie. Le Christ dans la vie et la pensée de S. Augustin* (Paris 1989) 98-113.

[79] Cf. M. NEUSCH, «Une conception chrétienne du sacrifice. Le modèle de S. Augustin», en ID. (ed.), *Le sacrifice dans les religions* (Paris 1994) 116-139; P. GISEL, «Du sacrifice», en *Foi et Vie* 4 (1984) 1-46.

[80] Cf. A. VANHOYE, «Jesucristo, sacerdote nuevo», en *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo según el NT* (Salamanca 1992) 75-226.

ligiones helenisticas los exvotos y sacrificios de los templos tuvieran el sentido de «comprar» o «hacerse complices a los dioses» El gran filologo A Festugiere ha demostrado con un minucioso estudio epigráfico que en el mundo helenistico las ofrendas eran vivenciadas como intercambios de amor entre el hombre y el dios, antes que como cédulas de compraventa de su poder o favor [81] Las degradaciones reales no invalidan la belleza de los gestos primordiales, lo mismo que las enfermedades no representan la verdad del hombre Tampoco es verdad que Dios no quiera nuestras cosas un amor que no se expresa en signos, gestos de gratuidad e indices de cariño, se apaga, reduciendose a contrato moral o juridico La relacion entre el hombre y Dios es de naturaleza personal, amorosa, con aquella ingenuidad de quien regala y halaga, incita y espera todo del ser amado, hasta «comprarle» con tales gestos de amor Tampoco es verdad que la noción pagana de sacrificio sea la que inspira a los redactores del NT y a la teología cristiana, como ha repetido hasta la saciedad y sin pruebas Girard, olvidando que jamas Cristo es identificado en el NT con el chivo expiatorio, que éste en el AT era enviado al «anatema» o perdición, por ser considerado receptaculo de los pecados del pueblo, mientras que Cristo siempre fue comprendido como el Hijo, el Justo, el Santo, el que ponia su inocencia suplicante en favor de sus hermanos [82]

La superación de tales recelos y rechazos pasa por el reconocimiento de la degradacion y excesos de la práctica religiosa junto con el desenmascaramiento del caracter anticristiano de las nociones que ciertos teologos toman de fuera y sin la necesaria metamorfosis las proyectan sobre Cristo Su resultado es negar realidades fundamentales de la fe y despojar a la experiencia cristiana de sus asideros y raíces profundas La ignorancia y el acomplejamiento en no pocos casos es la causa de tales rechazos A la vez hay que reconocer que en mucha retórica, oratoria, praxis de piedad popular, y hasta en algunos catecismos y textos episcopales de los siglos XVIII al XX, se han colado afirmaciones, imágenes y una sensibilidad que tienen poco de cristianas Hoy tenemos la gran responsabilidad de purificar esa historia y de recuperar las experiencias cristianas originarias, tal como nos son transmitidas por la Biblia, la liturgia, los grandes Pa-

[81] Cf A FESTUGIÈRE, «'ANΘ' ΩN La formule "en echange de quoi", dans la priere grecque hellenistique», en RSPT 60 (1976) 389-418

[82] Sus libros mas significativos *El misterio de nuestro mundo Claves para una interpretacion antropologica* (Salamanca 1982), *El chivo expiatorio* (Barcelona 1990) Nos hemos referido a esta teoria y ofrecido bibliografía en *La entraña* 613 y en «Jesucristo redentor del hombre Esbozo de una soteriologia critica», en *Salm* 20 (1986) 313-396

dres, teólogos y santos, a la vez que de velar por el vocabulario soteriológico para que sea teológicamente transparente y antropológicamente significativo La teología tiene que proveer en cada generación y dentro de cada cultura a que sus palabras, signos y acciones suenen y sean realmente «evangelio», gozosa noticia y potencia de la salvación para sus oyentes

e) *Conclusion*

1) Hay que recuperar el sentido auténtico del vocabulario tradicional cristiano y, al corregir ideas degradadas y purificar palabras ensuciadas, no eliminar con ellas realidades que son sagradas

2) Ciertos términos han cambiado tanto su sentido originario que casi resultan impronunciables Donde esto ocurra, el sentido común exige que se los traduzca en sus equivalentes reales

3) Hay que purificar continuamente el lenguaje para que sea pantalla en la que aparezcan con toda claridad el mensaje del Dios de la vida, la grandeza del hombre, el amor entregado de Cristo, la hondura del pecado visto desde el perdón de Cristo y la tarea que la comunidad redimida tiene en el mundo

4) Si San Anselmo decía que tenemos que percatarnos de cuánto sea el peso del pecado [83], la presentacion de la salvación tiene que llevarnos sobre todo a percatarnos de cuánto sea el poder del amor de Dios y cuánto el peso de la libertad y dignidad del hombre

Quizá la categoria soteriológica más objetiva y cercana a la conciencia actual sea la de «reconciliacion» Cuando el olvido, la traicion, la ofensa o el pecado han alejado a dos personas, la amistad ya sólo es posible mediante la reconstrucción y reconciliación previas El pecado ha alejado al hombre de Dios Separado de él, queda bajo el poder de la muerte Dios toma la iniciativa, ofreciendo de nuevo su amistad, destruyendo el poder que retiene al hombre y ofreciendole en su Hijo, solidario de nuestro destino, el supremo signo del amor y del perdón, y con el don de su Espíritu el principio de una vida y libertad nuevas [84]

[83] Cf *Cur Deus homo* I, 21 (BAC I, 810)

[84] Eligen esta categoria por su fidelidad al NT y significativa hoy P STUHLMACHER-H CLAS, *Das Evangelium von der Versohnung in Christus* (Stuttgart 1979), P STUHLMACHER, *Versohnung Gesetz und Gerechtigkeit* (Gottingen 1981), B SESBOUE, «La reconciliacion nuevo nombre de la salvacion», en *Jesucristo el unico mediador* I (Salamanca 1990) 412-420, P ENGELHARDT, *Reconciliacion y redencion* en Fe cristiana y sociedad moderna 23 (Madrid 1987) 153-194

7. Misterio, dogma, teorías

Cada generación puede y debe traducir a su experiencia histórica profunda la propuesta de salvación de Dios que tenemos en Cristo, explicitando *cómo* y *por qué* puede Cristo ser mediador de la salvación para cada hombre, y lo que esta salvación significa para la comprensión y realización de la existencia humana. *La encarnación, la unión hipostática y la salvación son tres aspectos de un mismo misterio.* Ahora bien, mientras que tenemos definiciones conciliares sobre las dos primeras, no tenemos ninguna definición explícita sobre la salvación. Y esto es comprensible porque lo primordial es, en un sentido, englobante y evidente, mientras que en otro no se puede definir: se vive de ello. Eso ocurre con la salvación que tenemos de Dios por mediación de Cristo en el Espíritu. El lenguaje teológico procede por aproximaciones al misterio. Santo Tomás, después de analizar las formas en que la pasión de Cristo causó nuestra redención y de poner en juego las categorías que recibe de la tradición anterior (mérito, satisfacción, sacrificio, redención, eficiencia), las reasume todas, a la vez que las sitúa dentro de sus límites simbólicos, y con ello en el fondo las relativiza [85]. El misterio nos ciega y nos deja sin palabras, a la vez que su luminosidad y plenitud nos dan unos ojos nuevos y nos hacen proferir un lenguaje inusitado y más elocuente. Quienes más han hablado de la inefabilidad de Dios son los que más han enriquecido el lenguaje: desde Platón y Plotino hasta Lutero y San Juan de la Cruz.

8. Axiomas clásicos de la soteriología

Ya en la Patrística se fueron formulando unas convicciones profundas, que han actuado hasta hoy como criterios básicos para comprender la obra de Cristo en cuanto salvadora del hombre.

a) *Principio de intercambio:* Dios se ha hecho hombre para que el hombre llegue a ser Dios. «Factus est quod sumus nos uti perficeret esse quod est ipse». Lo encontramos en mil variantes. Una de las primeras en San Ireneo: «Seguimos al único maestro verídico y fiel, el Verbo de Dios, Jesucristo nuestro Señor, quien por su inmenso

[85] STO. TOMÁS, ST III q.48 a.6 ad 3. Cf. B. CATAO, *Salut et rédemption chez S. Thomas d'Aquin. L'acte sauveur du Christ* (Paris 1965); J. P. TORREL, «La passion dans son efficience de salut», en *Le Christ en ses mystères. La vie et l'oeuvre de Jésus selon Saint Thomas d'Aquin,* II (Paris 1999) 381-448.

amor se ha hecho lo que nosotros somos para hacernos posible llegar a ser lo que él es»[86].

b) *Principio de razón equivalente:* Si en última instancia la salvación consiste en participar de la vida misma de Dios y en la afirmación absoluta del hombre por Dios, salvación sólo puede realizarla quien comparta vida, autoridad y misión de Dios. Del principio cristiano guía «Tenemos salvación en Cristo», se llegó al reconocimiento y afirmación de su divinidad y con la misma lógica a la definición de la divinidad del Espíritu Santo. Sólo puede redimir quien tiene la potestad y la misma naturaleza que Dios (el Hijo [Nicea]) y sólo puede santificar quien es santo (Espíritu señor y vivificador [Constantinopla])[87].

c) *Principio de redención por asumpción,* explicitado en vertiente positiva y sobre todo negativa. «Tò γὰρ ἀπρόσληπτον ἀθεράπευτον ὅ δὲ ἥνωται τῷ θεῷ τοῦτο καὶ σῴσεται» = «Porque lo que no ha sido asumido no ha sido salvado; pero lo que se une a Dios, eso queda salvado»[88]. Desde aquí se dedujo la necesidad de que Cristo tuviera una humanidad completa, ya que lo que no hubiera sido integrado a su propia persona de Hijo, quedaba bajo el poder del pecado y sin redención. Positivamente significa que todo lo asumido queda adherido, dinamizado y hecho partícipe de la santidad del Hijo. Su naturaleza humana así divinizada, sin perder su consistencia sino más bien lográndola al máximo, se convierte en principio de gracia para todos los demás hombres[89].

d) *Principio de permanencia e incrementación.* «ὅ μὲν εἶχεν οὐκ ἀπώχεσεν, ὅ δὲ οὐκ εἶχε προσλαμβάνων = No perdió lo que tenía, mientras tomaba para sí lo que no tenía»[90]. Aplicado al Logos en su kénosis, este principio intenta salvaguardar la inmutabilidad divina, ya que si el Hijo en su forma de esclavo no sigue mantenien-

[86] S. IRENEO, *Adv. Haer.* V, praef. Cf. H. U. VON BALTHASAR, «El modelo de los Padres. "Admirabile commercium". Delimitación del tema», en TD 4, 221-231.

[87] Es la idea que guía la obra de B. STUDER, *Dios salvador en los Padres de la Iglesia. Trinidad-Cristología-Soteriología* (Salamanca 1993).

[88] «Quod enim assumptum non est, sanari nequit; quod autem Deo unitum est, hoc quoque salvatur». G. NACIANCENO, *Epist.* 101, 7,32. Cf. A. GRILLMEIER, «Quod non assumptum-non sanatum», en LTK^2 8, 954-956; B. STUDER, o.c., 287-288, *Orígenes, Dial. con Heráclides* 7 (SC 67, p.71).

[89] «Quemadmodum enim sanctissima atque inmaculata animata caro eius caro deificata non est perempta, sed in proprio et ratione permansit, ita et humana eius voluntas deificata non est perempta, salvata est autem magis». CONCILIO CONST. III (681): DS 556. «Ipse [Christus] est homo perfectus, qui Adae filiis similitudinem divinam inde a primo peccato deformatam, restituit. Cum in eo natura humana, assumpta non perempta sit, eo ipso etiam in nobis ad sublimem dignitatem evecta est». CONCILIO VAT. II, GS 22.

[90] HIPÓLITO DE ROMA, *Hom. in Pascha* I (Ed. P. Nautin SC 27, 165, 17-18).

do la condición divina, entonces no tiene capacidad de salvar a los hombres. La resurrección del que se hizo obediente hasta la cruz tiene su último fundamento en esa condición divina: no es «divinizado» un hombre cualquiera, sino que es glorificado en su humanidad el que desde siempre era el Hijo (Rom 1,3; Flp 2,6). La encarnación es un incremento de realidad para Dios mismo, aun cuando tenga lugar por la kénosis y estáurosis; pero es también un incremento de realidad para el hombre, consistente en poder ser connatural con Dios, sin que entre ellos se produzca una «mezcla» ni una superposición. Por eso en la encarnación de Dios está dada ya en raíz la salvación.

e) *Principio de entrega irrevocable de Dios al hombre. «Quod semel assumpsit nunquam dimisit»* [91]. La salvación merece crédito absoluto en Cristo si Dios mismo no sólo visita la tierra del hombre y comparte su tiempo, sino que también se hace solidario de su ser y le da a participar su eternidad. Entonces puede el hombre confiar en su dignidad absoluta, asumir su carne como patria de la verdad y no sólo como ámbito de la decadencia y del pecado. La permanencia de la carne de Cristo como forma connatural de su realización eterna y la resurrección de nuestra carne son dos pilares de la comprensión antropológica cristiana. «El Verbo, según los gnósticos, abandona en la ascensión todo lo asumido para su quehacer salvífico: lo pneumático (femenino) para devolvérselo a la Sophia y lo psíquico para restituírselo al Demiurgo. El Logos en su escueta persona vuelve al seno del Padre» [92]. Frente a esta negación por los gnósticos de la permanencia eterna de la humanidad de Cristo la Iglesia afirma en el Credo: «Su reino no tendrá fin» [93]. La perduración eterna de su humanidad es la garantía de la perduración eterna de la nuestra. La salvación comienza en el tiempo pero se consuma en la eternidad.

[91] «Entre los axiomas soteriológicos del siglo IV y los siguientes axiomas clásicamente incontrovertidos hay muchas veces uno implícito: "Quod semel assumpsit (Verbum), nunquam dimisit"». A. ORBE, «Al margen del misterio: los axiomas cristológicos», en *En torno a la encarnación* (Santiago de Compostela 1985) 205-219.

[92] Ibid., 212.

[93] DS 41-45; 48; 60; 150.

IV. UNIVERSALIZACIÓN Y PERSONALIZACIÓN DE LA SALVACIÓN

1. La universalidad del pecado y la redención de Cristo

El texto de 1 Tim 2,5-6, que nos servirá de guía en este apartado, afirma simultáneamente:

— La unicidad de Dios.

— La unicidad de la mediación del hombre Jesús entre Dios y los hombres.

— La universalidad de la voluntad salvífica de Dios.

— La entrega de Jesús como rescate por todos los hombres, llevando así a su realización en el tiempo previsto el plan salvífico de Dios.

— Jesús ha realizado ese plan divino dando su vida en representación vicaria y realizando ante Dios lo que los hombres tenían que realizar para recuperar su alma del poder del mal, para ofrecer a Dios aquella satisfacción proporcional a la ofensa, que está determinada a su vez por la grandeza y dignidad de la persona ofendida.

— La vida de Jesús es así comprendida como entrega servicial y sacrificial, en la medida en que se desvivió por los hombres haciéndose solidario del destino de los pecadores, que por sí mismos no se pueden sustraer al poder del pecado, del que quedan cautivos [94].

Ése es el fondo sobre el que la redención de Cristo adquiere todo su sentido. Es descrita con términos simbólicos, ya que el poder del pecado, la realidad de la salvación y la novedad de vida resultante trascienden todo lenguaje explicativo cuantitativo, y deben ser interpretados a la luz de las experiencias humanas en las que se pierde o se gana la vida entera. Se pierde en un naufragio, prisión, exilio, enemistad, de los que es necesario ser «salvado», «redimido», «rescatado»; se gana en el encuentro con la persona amada, la comunidad a la que se pertenece, la situación pacificadora, la reconciliación con la persona ofendida o enemistada, agradándola con obras y haciendo bien en amor lo que de mal en desamor le habíamos causado [95].

[94] «Porque uno es Dios, y uno también el mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, que se entregó a sí mismo para redención de todos», 1 Tim 2,5-6. Cf. Tit 2,13-14.

[95] El término griego 'Απολυτρωσις, al que corresponde el latino *redemptio,* significa la acción de liberar a un esclavo o a un prisionero mediante el pago de un rescate. A esta palabra hay que unir las cercanas ρύομαι, redención que se espera de Dios y que realizó Cristo como salvación o preservación frente al poder del maligno, de las tinieblas (Mt 6,13; Rom 7,24; Col 1,13); ἐλευθεροῦσθαι (Rom 8,21-23), donde aparece el paralelismo liberación-redención, siendo esta última algo que todavía aguardamos; ἐξαγοράζω (Gál 3,13; 4,5), donde Cristo nos rescata de la maldición de

La expresión más dramática de esta acción liberadora la encontramos en el episodio evangélico de la curación de un hombre poseído por un espíritu impuro. Jesús, a quien se designa como «Hijo del Dios altísimo», le arranca al poder que lo aherroja, desfigura y desnuda, privándole de su juicio. Marcos sintetiza así el sentido del relato, mostrando la inversión de realidad que realiza Jesús: «Vinieron a ver lo que había sucedido con el poseído del espíritu impuro. Llegándose a Jesús contemplaban al endemoniado *sentado, vestido y en su sano juicio,* el que había tenido toda una legión de demonios» (5,15). La compañía de Jesús realiza la reconstrucción de su persona en el juicio y la belleza de su figura. Eso es la redención: la *misericordia* que Jesús tiene con el hombre (5,19), transformando su existencia degradada y esclava del mal, dándole su *compañía,* y con ella parte en su *dignidad y misión* (5,20).

La vida de Jesús está al servicio de la superación del mal y de los pecados de todos los hombres, a la vez que al servicio de la recuperación de la amistad y santidad, cercanía y acceso a Dios. Él es así el solidario universal y el proexistente universal, que se pone en el lugar de todos los hombres como pecador acusado, para asumir sus responsabilidades y superarlas. Dos palabras griegas (λύτρον-ἀντίλυτρον = precio pagado por un rescate) definen la vida de Jesús como entrega para que los hombres recuperen su dignidad y libertad. Pero nunca se dice a quién o cómo se paga ese precio. Es una manera simbólica de afirmar el carácter efectivo de la existencia personal de Jesús entregada para arrancarnos al poder del pecado y otorgarnos la vida de Dios. «El Hijo del hombre no ha venido a ser servido sino a servir y a dar su vida para redención de muchos (δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν)» (Mc 10,45). La expresión ἀντὶ πολλῶν indica una inmensa multitud y equivale a universalidad; por eso 1 Tim 2,6 tiene πάντες = todos, en lugar de πολλοί. Esta fórmula nos remite a los relatos de la institución de la eucaristía, donde se afirma: «Ésta es mi sangre de la alianza derramada por (ὑπέρ) muchos» (Mc 14,24). Mateo explicita: «sangre derramada por (περί) muchos para perdón de los pecados» (26,28). Así convergen las tres preposiciones soteriológicas: ὑπέρ, περί, ἀντί = por, en favor de, en lugar de, al servicio de Jesús había concentrado su acción y misión en el pueblo de Israel como primer destinatario. Llegado al final, entrega su existencia universalizando su muerte y ofreciéndola para vida a todos los hombres [96].

la ley para recibir la filiación. «Para la libertad (ἐλευθερία ἠλευθέρωσεν) nos ha liberado Cristo; manteneos, pues, firmes y no os dejéis someter al yugo de la servidumbre» (Gál 5,1). Cf. ST. LYONNET, *De peccato et redemptione.* II. *De vocabulario Redemptionis* (Roma 1960-Regensburg 1972).

[96] Cf. C. SPICQ, «λύτρον-ἀντιλύτρον», en LTNT, 944-950; O. PROCKSCH-F. BÜCHSEL, «λύτρον», en TWNT IV, 329-359, esp. 341-359; X/2, 1165-1166 (bi-

La universalidad de la salvación ofrecida por Cristo corresponde a la universalidad del pecado y a la universalidad del juicio de Dios. La salvación de Cristo es ofrecida por Dios como respuesta a la situación de culpa e ignorancia, de olvido y perdición de la humanidad. Tanto para Cristo como para Pablo los hombres están bajo el poder del mal en sus múltiples diversificaciones (pecado, potestades, demonios, enfermedades resultantes, Satán). Cristo tiene que despojar al fuerte que retiene a los hijos de Dios esclavizándolos a su servicio (Lc 11,20-21) y les recompensa con la muerte (Rom 6,17-23). «Dios nos encerró a todos en la cárcel de la desobediencia para tener de todos misericordia» (Rom 11,32). «El entero mundo está en poder del Maligno» (1 Jn 5,19)[97]. Dios no es indiferente al pecado del hombre, primero porque es una destrucción del orden de su creación; segundo porque es la ruptura de la alianza que él ha instaurado con el hombre como su amigo; tercero porque despoja al hombre de la suprema dignidad: ser reflejo, receptáculo y transmisor de la gloria de Dios al mundo. *Dios juzga al mundo en la medida en que niega esa violencia e injusticia, le recuerda al hombre su vocación y, al recordarle las consecuencias de sus acciones, le ofrece el perdón.*

2. Características de la mediación salvadora de Cristo

La mediación salvífica de Cristo en favor de los hombres tiene las dimensiones siguientes:

a) *Protológica.* Cristo está en el comienzo de las cosas y es su principio de realidad. Cualquier afirmación histórica y particular sobre Cristo se funda en esta presencia originaria y universal. Él es el *Arché,* el primero, y tiene la primacía. «Todo fue creado por él y para él. Él es antes que todo y todo subsiste en él. Él es cabeza del cuerpo de la Iglesia; él es el *principio,* el primogénito de los muertos, para que tenga la primacía sobre todas las cosas» (Col 1,17-18). Primado universal de Cristo en el orden de la creación y de la resurrección. La primacía en el ser es también primacía en el entender y en el plenificar. Él funda nuestra existencia, nuestra inteligibilidad y nuestra consumación. Si somos en él, sólo nos entenderemos plenamente desde él y sólo nos plenificaremos con él.

bliografía); K. KERTELGE, en DENT II, 95-101; J. JEREMIAS, «Rescate por muchos (Mc 10,45)», en *Abba, El mensaje central del NT* (Salamanca 1993) 138-152; P. STUHLMACHER, «Existenzstellvertretung für die vielen: Mk 10,45 (Mt 20,28)», en *Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit* (Göttingen 1981) 27-42.

[97] Cf. G. B. CAIRD, *New Testament Theology,* 74-117 (La necesidad de salvación).

b) *Histórica.* La acción de Cristo tiene su centro en la encarnación, hacia la que se orienta todo el AT y de la que vive la Iglesia. Cuando digo encarnación digo también muerte, porque el hombre es real no en la puntualidad del instante sino en la sucesión del tiempo, que se orienta hacia el morir donde la libertad tiene su desafío y posibilidad suprema. Cristo encarnado, muerto y resucitado, es la mediación visible y sensible de Dios. En la carne alcanza Dios su credibilidad final para el hombre. Cristo es así el *lugar* de Dios para el hombre.

c) *Recapituladora.* Cristo no aparece en el mundo como un ignoto o inesperado sino al final de una historia de preparación divina y de esperanza humana. Preparación en la humanidad —el llamado «tiempo eje» de los cinco siglos que le precedieron— y preparación en Israel. Pablo considera el tiempo de Jesús como el tiempo de la plenitud (Gál 4,4). Cristo es así el *centro* de la historia, el *Verbum abbreviatum* respecto de lo que el Padre habló en el AT y el *Verbum anticipatum* respecto de lo que el Espíritu Santo inspirará a la Iglesia.

d) *Escatológica.* La esperanza de Israel se orientaba hacia la resurrección de los muertos, hasta el punto de que Pablo pudo decir que por creerla realizada en Cristo él se había hecho cristiano, y que por ello la fidelidad a Israel le llevaba a convertirse a Cristo (Hch 23,6; 24,15.21). Jesús es el primer resucitado de entre los muertos (Hch 4,2), *la primicia y la causa.* Es el último hombre, en cuanto ultimador del designio de Dios y anticipador del destino futuro del hombre (1 Cor 15,45).

e) *Única.* Una vez que el Hijo ha aparecido en la historia dejan de tener vigencia los precursores. Él es el Mediador de una alianza nueva, que tiene vigencia eterna. Su mediación nos da acceso a Dios y nos reconcilia con él después de realizar el perdón de los pecados (Lc 22,20; 1 Cor 11,25; 2 Cor 3,6; Rom 8,1-4; Heb 7,22; 8,8; 9,15; 12,24; 13,20). El signo de esa alianza nueva es su sangre, expresión del poder de vida que el Padre nos da en él y de la libertad con que él se ofrece por nosotros, realizando así *la esencia del sacrificio: autodevolución agradecida del hombre a Dios en amor y libertad, correspondiendo con el ser ofrecido al existir recibido* (Heb 10,5-10). Por ser mediación del Hijo, en unión consumada del amor de Dios y de la libertad del hombre, es la única mediación ya necesaria y suficiente. Por eso es una evidencia objetiva y no una declaración jurídica arbitraria la afirmación: «En ningún otro hay salvación, pues ningún otro nombre nos ha sido dado bajo el cielo por el cual podamos ser salvos» (Hch 4,12) [98].

[98] «El ser de Jesús, como unidad de la vida de Dios y de la existencia humana, y su obra son a la vez la afirmación históricamente real y escatológicamente victoriosa

f) *Universal.* La mediación del Hijo se extiende hasta donde llega la voluntad del Padre. «Dios quiere que todos los hombres sean salvos y vengan al conocimiento de la verdad». Por eso Cristo «se entregó a sí mismo para rescate de todos» (1 Tim 2,4.6). Los textos de la institución de la eucaristía subrayan esa universalidad de la entrega de Jesús. Sólo una aberración espiritual o un elitismo anticristiano pudo conducir a negar la voluntad salvífica universal de Dios o a decir que Cristo no murió por todos [99].

g) *Personal.* En doble sentido. Primero referida a Cristo. Él media por los hombres porque «es» medio ontológico en su condición personal de Dios y hombre. Personal también, porque Cristo se dirige no a la masa humana de manera anónima, sino a cada hombre. Jesús dice a Pedro: «Yo he orado *por ti* para que tu fe no desfallezca» (Lc 22,32). Pablo afirma: «Me amó y se entrego *por mí»* (Gál 2,20). Desde San Agustín a San Ignacio y Pascal resuena la afirmación «Cristo ha derramado ciertas gotas de sangre *por mí...».* «Yo he pensado *en ti* durante mi agonía». En su proposición cuarta sobre la conciencia de Cristo la CTI ha reafirmado esta referencia personal de Cristo a cada hombre. Cristo ha muerto por cada hermano (Rom 14,15; 1 Cor 8,11; 2 Cor 5,14). Dios es el Absoluto para cada hombre y cada hombre es un absoluto para Dios. *La muerte de Cristo es el signo del valor y aprecio absolutos de cada persona para su Creador.*

Juan, Pablo y las Pastorales acentúan la universalidad y el carácter vicario de la muerte de Cristo como signo del amor de Dios para los hombres. «Porque cuando todavía éramos débiles, Cristo a su tiempo murió por los impíos [...] Dios prueba su amor hacia nosotros en que, siendo pecadores, Cristo murió por nosotros» (Rom 5,6.8). Lo central en el NT no es Israel ni sus autoridades, ni las pequeñas cosas del entorno, sino el don de Dios y la entrega de Cristo por todos para rescatarnos del poder del mal, de la ignorancia y de la esclavitud. Estas realidades no son sólo hechos exteriores, visibles y tangibles, sino descubrimientos que hace el hombre redimido, iluminado y santificado. *El pecado de Adán se descubre desde Cristo, nuestras culpas desde el perdón que Dios nos ofrece, y nuestras responsabilidades omitidas desde la luz nueva del Espíritu.* El mundo bajo el pecado justamente es el que se declara justo, el que reclama estar exento de culpa. Y ése es el supremo pecado (Jn 9,39-41; 15,22). En este sentido el descubrimiento del pecado es fruto de la

de la autocomunicación de Dios al mundo a pesar de su pecaminosidad y en ella». K. RAHNER, *Diccionario teológico,* 611.

[99] Cf. DS 624. La última proposición de Jansenio, condenada (1653) por Inocencio X, afirma: «Es semipelagiano quien afirme que Cristo ha muerto o derramado su sangre absolutamente por todos los hombres» (DS 2005).

redención [100]. Las tinieblas se descubren e identifican desde la luz, no a la inversa. Y desde ahí se ve que sólo la Luz suprema puede desenmascarar las tinieblas y liberar al mundo de su poder entenebrecedor. Jesús es la Salvación porque hace presente a Dios como Luz y Vida. La ausencia de Dios es el mal. «El mal es la ausencia de Dios» (S. Weil).

> «Damos testimonio de que el Padre envió a su Hijo como salvador del mundo» (1 Jn 4,14).
> «Él es verdaderamente el Salvador del mundo» (Jn 4,42).

3. El Espíritu y el apóstol actualizadores de la salvación de Cristo

La definitividad de la salvación de Cristo supone que no se agota en el tiempo y lugar de su aparición histórica sino que tiene que ir provista de las condiciones internas necesarias para llegar a ser contemporánea de todos los hombres y tan accesible en todos los tiempos como lo fue a los apóstoles. ¿Cuáles son las estructuras, personas y acciones que garantizan que la salvación de Cristo ni se olvide ni se corrompa sino que permanezca viva, auténtica y accesible a todos? Al afirmar que Cristo es único, por ser el Hijo de Dios encarnado, que el Padre ha enviado para rescate de nuestros pecados y otorgarnos la filiación, estamos afirmando el carácter incomparable de él con ningún otro mediador anterior o posterior. La obra de Cristo ha tenido lugar una vez (ἅπαξ) y de una vez para siempre (ἐφάπαξ) (1 Pe 3,18; Heb 7,27; 9,12; 9,28). La unicidad e irrepetibilidad significan que ninguna estructura o institución mediadora, anterior o posterior, es comparable con él, puede hacerle sombra, repetirlo o sustituirlo. Cristo es el Único. La misión de la Iglesia es anunciar su evangelio y recordar su vida, celebrar sacramentalmente su muerte y resurrección, acercándole como salvación a todos. Esa unicidad constituyó desde el principio

[100] «Mientras se permanece sometido a su dominio, el pecado aparece como cualquier cosa menos como pecado; si se muestra con su verdadero rostro, es porque ha sido desenmascarado y, de esta forma, comienzan a vacilar sus cimientos. La revelación del pecado en el NT es la secuela de la revelación de la gracia salvadora. *Es la universalidad de ésta lo que ha confirmado a la Iglesia en la convicción de la universalidad de aquél»*. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios. Antropología teológica especial* (Santander 1991) 196-197; L. LADARIA, *Antropología teológica* (Madrid-Roma 1983) 243. Sobre el pecado original y el dogma de la redención, cf. A. GÖRRES-CH. SCHÖNBORN-R. SPAEMANN, *Zur kirchlichen Erbsündelehre* (Einsiedeln 1991); P. HENRICI, «Die Philosophen und die Erbsünde», en IKZ *Com* 4 (1991): Número monográfico.

motivo de fascinación y a la vez de escándalo para filósofos, poetas e incluso hombres religiosos [101]. La unicidad de Cristo es de integración y de recapitulación; está en continuidad consumativa con la sabiduría y esperanza del mundo, con la alianza y promesa hecha a Israel; en continuidad iniciativa y anticipativa con la Iglesia. Él se sitúa entre los profetas, que son sus precursores, y los apóstoles, que son los prolongadores de su misión. Por eso se le ha designado también como *«el» Profeta prometido por Moisés* (Jn 1,21.25; 6,14; 7,40; Hch 3,22; 7,37; cf. Dt 18,15.18) y *«el» Apóstol de nuestra confesión* (Heb 3,1). Pero *él es el Hijo, y esto constituye la novedad de su persona y funda la unicidad de su obra redentora.* La Carta a los Hebreos es el testimonio reflejo de esa continuidad y novedad de Cristo respecto de las mediaciones salvíficas del AT.

Cristo anticipa la Iglesia en la constitución del grupo de los Doce y de los discípulos. *En la Iglesia se nos revela y continúa el misterio de la salvación que se consuma en Cristo* [102]. *La mediación de la Iglesia no es alternativa sino subordinada a la de Cristo; está fundada y determinada por ella.* Cristo deja al mundo una continuidad personal, más que una continuidad doctrinal o ejemplar. Su mensaje y su forma de vida han perdurado eficaces en la medida en que han sido reejercitados por los creyentes en él. Cristo confía su Iglesia al Espíritu y al apóstol, con su evangelio como don y el mundo como destino. *El Espíritu actualiza y universaliza la salvación* al realizar la misión de:

a) Estar para siempre con los discípulos como Abogado, Defensor, Espíritu de la verdad, frente al mundo como ámbito de la mentira, que en cuanto tal rechaza a Cristo (Jn 14,15-17).

b) Mantener vivo el recuerdo de Jesús, traer a la memoria de los discípulos lo que dijo, y de esta forma enseñárselo todo. Es el verdadero maestro interior, como Cristo fue el verdadero maestro exterior en los días de su vida terrestre (Jn 14,25-26).

c) Atestiguar en el corazón de los creyentes a Cristo, para que en espíritu y en verdad podamos adherirnos a él. «Cuando venga el Abogado que yo os enviaré de parte del Padre, él dará testimonio de mí» (Jn 15,26).

d) Hacer completa la verdad de Jesús, escanciándola en el tiempo, ya que ni los apóstoles en su momento ni generación nin-

[101] Un ejemplo es el poema de HÖLDERLIN, *Der Einzige = El único,* en *Werke, Briefe, Dokumente* (München 1977) 174-176: «Un pudor me impide compararte con los hombres mundanos. Y, sin embargo, sé que el Padre que te ha engendrado es el mismo».

[102] «Quod salutis divinum mysterium nobis revelatur et *continuatur* in Ecclesia». LG 52. «Esta exhortación se dirige principalmente a aquellos que han sido elevados al orden sagrado con la intención de que *se continúe* la misión de Cristo». UR 7.

guna tienen capacidad para desentrañar, asimilar y realizar toda la verdad de Jesús. La verdad se va realizando en el tiempo, y de esta forma va siendo completada. El impulso innovador en la acción misionera, la transposición artística de los divinos misterios, la experiencia mística, la llamada «evolución del dogma», su creciente inteligencia en la teología y vida cristianas, son aspectos diferenciados de esta compleción de la única verdad de Cristo que realiza el Espíritu. «Cuando viniere aquél, el Espíritu de verdad, os introducirá en toda la verdad» (Jn 16,13).

e) Ensanchar la acción misionera de la Iglesia hacia campos nuevos, mediante los signos de su presencia en los mundos no evangelizados y el impulso a los apóstoles para crear fórmulas acreditativas del evangelio (Hch 10,47-48).

f) Dotar al cuerpo eclesial de Cristo con los dones propios del Mesías y del pueblo mesiánico (Is 61,1-3), haciendo así posible realizar sus complejas funciones mediante los carismas, diversos entre sí pero otorgados por el mismo Espíritu a hombres que deben anunciar el evangelio e implantar la Iglesia en situaciones y culturas diversas (1 Cor 12-14).

g) Comunicarnos la gracia de la filiación, propia de Cristo, de forma que podamos orar con la confianza propia del Hijo, tener acceso al Padre, sentirnos libres en el mundo (Gál 4,6-7) y pregustar ya el futuro como participación en su herencia (Rom 8,14-17).

h) Otorgarnos el conocimiento necesario para la salvación y santificación. El cristiano tiene la «unción», con la correspondiente inclinación instintiva hacia lo que es conforme a Cristo, de tal forma que el magisterio interior del Espíritu es previo y posterior a todos los maestros humanos. «Cuanto a vosotros, tenéis la unción del Santo y conocéis todas las cosas [...] La unción os lo enseña todo y es verídica» (1 Jn 2,20.27).

El Espíritu es así el continuador, universalizador, interiorizador, intérprete y testigo acreditador de Jesús, tanto en el ámbito público de la Iglesia como en el corazón de cada discípulo. La *auctoritas* del apóstol, recibida por la imposición de las manos y el don del Espíritu, a la vez que la *gnosis* y *experiencia* del creyente, son igualmente esenciales en la Iglesia. Su convivencia no es fácil y de la tensión constitutiva derivan las dificultades que en ella surgen, pero también su fecundidad y diversidad creadoras.

La diferencia que separa a catolicismo de protestantismo, es la afirmación que aquél hace de una transmisión de la propia autoridad de Cristo a los apóstoles y de éstos a sus sucesores, los obispos, mediante la cual pueden anunciar, celebrar, perdonar y prometer normativamente hasta el fin de los siglos lo que Cristo anunció, ofreció y prometió a los hombres. La Iglesia católica ha entendido el envío de

los apóstoles por Cristo como un deber y una autorización para anunciar en su nombre el evangelio, otorgar el perdón de los pecados y representarle en el mundo. En los obispos encuentran su prolongación natural, divinamente prevista, querida y confirmada [103]. Dentro de la diferencia hay una semejanza entre la misión de Jesús por el Padre y la misión de los apóstoles por Jesús:

> «Aquel a quien el Padre santificó y envió al mundo» (Jn 10,36).
>
> «Como me envió el Padre, así os envío yo. Diciendo esto sopló y les dijo: "Recibid el Espíritu Santo; a quienes perdonareis los pecados les serán perdonados; a quienes se los retuviereis, les serán retenidos"» (Jn 20,23-25).
>
> «El que os oye a vosotros, me oye a mí, y el que a vosotros desecha, a mí me desecha, y el que me desecha a mí, desecha al que me envió» (Lc 10,16). Cf. envío final de los once en Mt 28,16-20; Mc 16,14-16.

Hay tres formas posibles de interpretar la transmisión de lo que Cristo fue e hizo: *a)* Por recuperación y relato positivista (Métodos de la ciencia positiva: Harnack, Jeremias). *b)* Por interpretación del kerigma, mediante la transposición del sentido vivido por Jesús, de forma que se convierta en determinación de nuestra propia existencia (Hermenéutica y existencialismo: Heidegger, Bultmann). *c)* Por la transmisión institucional, la celebración sacramental y la declaración apostólica dentro de la comunidad de creyentes (comprensión católica). No basta la ciencia positiva, que sólo sabe de hechos y de objetos pasados; ni la interpretación existencial, que sólo nos dilucida y acerca el sentido posible. Es necesario el testimonio exterior que remite a la autoridad de los apóstoles y de Cristo; y el testimonio interior del Espíritu que sana el corazón del hombre y le confiere ojos nuevos para ver y nueva potencia para actuar. *La fe y el Espíritu Santo son las mediaciones interiores; el Evangelio, el sacramento y el apóstol son las mediaciones exteriores de la salvación de Cristo.*

Hay un solo mediador constituyente y una variedad de mediaciones constituidas [104]. La gloria de Dios no brilla más por afirmarse

[103] «Jesucristo, pastor eterno, edificó la santa Iglesia enviando a sus apóstoles, lo mismo que él fue enviado por el Padre (cf. Jn 20,21), y quiso que los sucesores de aquéllos, los obispos, fuesen los pastores en su Iglesia hasta la consumación de los siglos». LG 18. «Los obispos han sucedido por institución divina a los apóstoles, como pastores de la Iglesia, de modo que quien los escucha, escucha a Cristo, y quien los desprecia, desprecia a Cristo y a quien le envió (cf. Lc 10,16). En la persona pues de los obispos, a quienes asisten los presbíteros, el Señor Jesucristo, pontífice supremo, está presente en medio de los fieles». LG 20-21.

[104] Cf. K. RAHNER, «Der eine Mittler und die Vielfalt der Vermittlungen», en SzTh VIII, 218-238.

ella sola, negando la presencia o colaboración de sus creaturas como causas segundas. La mediación de Cristo se enriquece cuando él, que unió a su persona divina, «ut vivum organum salutis», la naturaleza humana, sigue asumiendo a los hombres, incorporándolos a él por el bautismo y constituyéndolos en instrumentos presencializadores, interpretativos y testimoniales de su única mediación [105]. La Iglesia es así la continuación real requerida por Cristo y animada por su Espíritu en la que el apóstol anuncia el evangelio y celebra los sacramentos. En ella todos forman el cuerpo de Cristo y son testigos acreditativos de su misterio. Desde su origen el luteranismo ha inclinado a un monofisismo, debilitando o negando la colaboración de las causas segundas en la obra de la salvación humana. Esto se concreta en la comprensión de la humanidad de Cristo, vista como lugar donde Dios por sí solo lleva a cabo nuestra salvación. Y en analogía se descarta la participación de María, de la Iglesia y de los sacramentos en la acción salvífica [106].

Todo en el cristianismo es *inmediatez mediada* (K. Rahner). Cristo, como realidad creatural no disoluble, abre al encuentro directo con Dios; la institución eclesial abre a la comunión directa con la persona de Cristo; los signos de pan, vino y aceite transmiten la gracia salvadora de Cristo en los sacramentos. La ley de la encarnación se prolonga en la Iglesia, en el ministerio apostólico y en los sacramentos. La Iglesia nos da así el evangelio, el Espíritu, el cuerpo, el perdón, la promesa y la esperanza de Cristo. Frente a todo gnosticismo, con visos de intelectualidad y grandeza, la Iglesia afirmó siempre la carne de Cristo, el realismo de la encarnación y la necesidad de los medios externos para la salvación. *La revelación de Dios fue*

[105] VATICANO II, LG 8. La teología clásica comprendió la humanidad de Cristo como «órgano» *(instrumentum coniunctum)* de su divinidad. Aun cuando el ejemplo se presta a una comprensión exteriorista e instrumental de su naturaleza humana, sin embargo expresa la integración de ésta en el acto redentor. En analogía, Cristo integra a los hombres a su persona para que participen de su vida, y a su misión para que la compartan como colaboradores. Por eso la redención no es sólo divina sino «crística»; no nos es ofrecida como don desde fuera sino desde dentro, de forma que, sin dejar de ser pura gracia —don del cielo—, es también fruto del propio hombre —cosecha de la tierra—. Así se cumple la intuición del profeta convertida en antífona de la liturgia de Adviento: «Con el rocío del cielo y la justicia que destilan las nubes se abre la tierra y ésta produce la salvación» (Is 45,8). Cf. S. JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* 59; 63 (PG 94, 1060; 1080); STO. TOMÁS, I-II q.112 a.1 ad 1; TH. TSCHIPKE, *Die Menscheit Christi als Heilsorgan der Gottheit* (Freiburg 1940).

[106] Cf. Y. CONGAR, *Le Christ, Marie et l'Église* (Paris 1955); ID., «Regards et réflexions sur la christologie de Luther», en *Chrétiens en dialogue* (Paris 1964), 453-490; ID., «Nouveaux regards sur la christologie de Luther», en *Martin Luther. Sa foi, sa réforme* (Paris 1983) 105-134; B. SESBOÜÉ, *Por una teología ecuménica* (Salamanca 1999).

concreta en Cristo y la salvación de Cristo es concreta en la Iglesia [107]. Frente a los idealismos e individualismos, las pretensiones cátaras o revolucionarias, que reclaman una era del Espíritu y con ella la libertad absoluta del hombre frente a la mediación cristológica y la institución eclesial [108], hay que recordar que *el Espíritu no tiene autonomía frente a Cristo y que no hay Cristo sin Iglesia.* Para reconocer en la comunidad e institución eclesial al cuerpo de Cristo, es necesaria también la fe. Ésta es dada por Dios a quien tiene un corazón limpio y esperanzado, que no mide el mundo por su propia extensión ni hace de sus glorias o pecados el canon de toda la realidad.

4. Salvación cristiana y salvación secular

La propuesta cristiana de salvación encuentra dificultades, primero por su *carácter particular,* que nos remite a un hombre de un tiempo y cultura; segundo por su *carácter trascendente.* La salvación viene de los judíos, pero la salvación no es judía. Los signos originarios del cristianismo no retienen a quien los contempla sino que abren y desbordan hacia una realidad divina y universal. La judeidad de Jesús no es un límite sino un trampolín hacia su mesianidad y filiación divina. No creemos en Jesús porque sea judío, un profeta con especial capacidad reformadora, revolucionaria o utópica, un maestro de moral o de mística. La universalidad de Jesús arraiga en esos elementos históricos, pero no tiene su último fundamento en ellos. *La unicidad, supremacía y carácter escatológico de Jesús son discernibles en su hacer, enseñar y vivir, pero se fundan en su condición de Hijo encarnado, que no es aislable pero tampoco confundible con su condición judía.* Cristo es salvador en cuanto es uno y el mismo, Dios y hombre verdadero, judío particular y Verbo universal [109]. Los hombres han llegado en él a su posibilidad suprema: ser

[107] San Agustín pone en analogía la humildad de Dios, haciéndose hombre en Jesús, con la humildad del Verbo encarnado, haciendo de la Iglesia sacramento de su presencia salvadora. El rechazo de una lleva consigo el rechazo del otro. *Conf.* VIII, 2-4: A Mario Victorino, que creía perfectamente posible ser cristiano sin adherirse visiblemente a la Iglesia «le pareció que era hacerse reo de un gran crimen avergonzarse de los "sacramentos de humildad" de tu Verbo»... Por eso le dijo a Simpliciano: «Vamos a la Iglesia: quiero hacerme cristiano».

[108] Cf. H. DE LUBAC, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore.* I. *De Joaquín de Fiore a Schelling.* II. *De Saint-Simon a nuestros días* (Madrid 1990).

[109] Cf. W. KASPER-R. BLÁZQUEZ-A. ANDREU-J. M. ROVIRA BELLOSO-A. TORRES QUEIRUGA, «Jesucristo único y universal», en A. VARGAS-MACHUCA (ed.), *Jesucristo en la historia y en la fe* (Madrid-Salamanca 1978) 266-324; Cf. C. D. F. MOULE, «The "ultimacy" of Christ», en *The Origin of Christology* (London

afirmados y constituidos en persona por Dios mismo. Ser en Dios y ser como Dios es la vocación humana; por ello Jesús es el último hombre, el hombre universal, el Salvador del mundo [110].

Si la llamada a la comunión con Dios es la vocación unificadora del hombre, y ésta necesariamente ha de ser de carácter personal, es evidente que no es posible la *autosalvación* (cf. GS 22). La salvación del hombre viene de Dios y es Dios, pero no por ello es *heterosalvación* o implica *heteronomía,* porque nada hay más íntimo, propio y fundante del hombre que Dios [111]. Dios constituye en suyo al hombre, permaneciendo Dios. Éste no es raptable ni apropiable por el hombre. Luego su meta y salvación son necesariamente fruto de gracia. Si el hombre no puede alcanzar por sí solo la meta positiva de su ser, tampoco puede superar y autorredimirse de las negatividades que padece. Digo negatividades en el sentido de últimas carencias: mal radical, ignorancia del origen, soledad última, culpa, esclavitud bajo poderes que lo retienen, íntima alienación, enemistad con el prójimo, pecado. Las cuestiones últimas no puede el hombre ni explicarlas del todo, ni sanarlas del todo, ni eliminarlas del todo. El hombre vive al mismo tiempo en lo inmediato y en lo lejano, en lo penúltimo y en lo último; se mueve en el orden de las cosas tangibles y en el de lo trascendental. Esto último no es otra cosa más sino la condición de posibilidad para que las cosas sean, existan con sentido y nosotros podamos estar en medio de ellas afincados en la verdad y la esperanza. Los hombres son buscadores incesantes de sentido, justicia, felicidad, amor, verdad, orientación. No pueden vivir sin ellas y están dispuestos a morir por ellas. Mitos, humanismos, ideologías, religiones apuntan a esa tierra prometida, ámbito de libertad y comunión, paz perpetua. Esa realidad última, *éschaton,* utopía que no está en ningún lugar y determina todo lugar, es la salvación, y, por tanto, está religada a ultimidad, definitividad, valor absoluto, trascendencia

1977) 142-174; J. C. PETIT-J. C. BRETON (ed.), *Jésus: Christ universel? Interprétations anciennes et appropriations contemporaines de la figure de Jésus* (Québec 1990), esp. 47-54 (G. LANGEVIN, *Singularité et universalité de Jésus-Christ);* 57-58 (C. MÉNARD, *Jésus-Christ est-il l'unique Sauveur?).*

[110] Cf. 1 Cor 15,45; Ap 1,17; 2,8; 22,13; V. TAYLOR, *The Names of Jesus* (London 1962) 156-158. F. Nietzsche propone a Zaratustra como figura alternativa a Cristo y quiere superar al hombre e incluso al superhombre, ofreciendo el «último hombre», en *Así habló Zaratustra. Prol. 5:* «Mirad, yo os muestro el último hombre». «¡Danos ese último hombre, Zaratustra —gritaban—, haz de nosotros esos últimos hombres! ¡El superhombre te lo regalamos!». III Parte: *De las tablas viejas y nuevas,* 27.

[111] Cf. M. SECKLER, «Salut par Dieu ou salut en Dieu? La conception chrétienne du salut entre théo-sotérique et auto-sotérique», en J. L. LEUBA (ed.), *Le salut chrétien...,* 251-296; J. L. LEUBA, «Dieu est le salut de l'homme», en ibid., 197-305.

divina. La historia es una secuencia de fragmentos de sentido, de vislumbres de absoluto, de ofertas de salvación, antihumanas unas veces y divinas otras.

El hombre tiene múltiples necesidades en el orden predicamental y en el trascendental. Ambos órdenes le son esenciales en cuanto persona. Las necesidades pueden ser: físicas, morales, sociales, intelectuales, espirituales, religiosas... Las físicas, a su vez, son del orden económico, político, social, jurídico. Cada una de ellas reclama la respuesta correspondiente en contenidos y métodos propios. Lo mismo que Dios no es una causa más que concurre en la existencia del hombre junto a las causas físicas, así la salvación que el cristianismo propone no se sitúa en concurrencia con las respuestas políticas, técnicas, intelectuales y sociales, que se deben buscar en cada campo propio y ofrecer con los métodos específicos. En medio de todo eso el hombre tiene capacidad y necesidad de Absoluto. Está constituido como imagen de Dios, conforme a la Imagen perfecta que es el Hijo y alentado-atraído por el Espíritu. Esa abertura y ordenación divinas se realizan e historifican en medio del estar y hacer concretos. Coextensivas, a ellos, no son sin embargo deducibles de esas situaciones, acciones o necesidades.

La salvación que el cristianismo ofrece deriva de la oferta y revelación de Dios, a la vez que corresponde a esas necesidades y anhelos del hombre, que no son un elemento adveniente a su ser sino que constituyen su trama y urdimbre. El cristianismo, por ello, no entra en colisión directa con aquellos sistemas políticos, económicos y culturales que tienen como misión desarrollar las posibilidades humanas, subvenir a las carencias inmediatas, haciendo posible al hombre ser más libre y vivir más esperanzado en este mundo. Pero este mundo manufacturable y dominable, este tiempo admirable y fugitivo no son todo lo que el hombre necesita y de lo que es capaz. La salvación cristiana tiene una *función nutricia* y una *función crítica* respecto de otras aportaciones al servicio y salvación del hombre. *Nutricia,* porque alimenta al hombre y le abre a un horizonte de absoluto, que le rescata de su clausura en la finitud y muerte, para que en medio de ellas realice su vocación de imagen de Dios llegando a ser semejante a él y, esperando, aspire vida eterna. *Función crítica,* en la medida en que ejerce una reserva escatológica al medir todo absoluto humano a la luz del único Dios vivo y verdadero y mantener abierto el horizonte del tiempo a una vida eterna [112]. El Credo afirma que Cristo «vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos» [113]. Ese juicio, unido a la resurrección general, realizado en verdad y jus-

[112] Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña,* 780-806.
[113] DS 10; 125; 150.

ticia absolutas, otorga dignidad infinita a todo hacer: nada de lo humano se pierde, todo es sagrado y aparecerá ante sus ojos. Él hará justicia a quienes no la han recibido en la historia, a las víctimas y a los muertos. La salvación por ello no se identifica ni reduce al poder, saber y tener posibles en este mundo. La salvación se inicia con el vivir en la forma propia de quienes, sabiéndose hijos de Dios y responsables de sus prójimos, se identifican con Cristo y se dejan guiar por su Espíritu. Eso es ya un anticipo de la vida eterna: «El salario del pecado es la muerte, pero el don de Dios es la vida eterna en Cristo Jesús, Señor nuestro» (Rom 6,23).

La salvación cristiana se despliega en tres tiempos: *a)* Es un *factum-don* realizado en el pasado para siempre por Dios en Cristo. *b)* Es un *faciendum-tarea* que los hombres deben realizar en el presente. *c)* Es un *sperandum* consiguiente a la *promesa* que Dios cumplirá cuando las creaturas liberadas de la servidumbre de la corrupción participen en la libertad de la gloria de los hijos de Dios (Rom 8,18-23) [114]. Entonces aparecerán la verdad y la mentira, la justicia de los justos y la injusticia de los injustos. El juicio, al que nos remite Cristo, no es un recurso para amedrentar a los hombres sino una afirmación de su libertad para dignificarlos y para hacer justicia a quienes no la recibieron en este mundo [115].

5. La unicidad salvífica de Cristo y el pluralismo soteriológico

El cristianismo se encuentra hoy con alternativas soteriológicas de diverso orden: sistemas políticos y económicos, proyectos culturales y religiones de salvación. La filosofía y la ciencia reconocen que a las preguntas últimas sólo responden la religión y la teología.

[114] «Los textos siguientes Rom 5,12, 6,22; Col 3,1-4, Tit 2,11-13, Heb 10,12 expresan la convicción de que *la salvación es un triple acto de Dios un hecho ya realizado, una experiencia que continúa en el presente, y una consumación que está todavía por venir* Pero ninguno de los autores del NT intenta jamás proponer una discusión sistemática del acto redemptivo [.] Cada uno de los términos podría ser usado indiscriminadamente para referirse a una de las tres dimensiones. Nuestra lógica moderna preferiría mantener uno de los términos para cada parte de la tríada; por ejemplo, justificación designaría el hecho realizado; santificación la experiencia perdurante, y glorificación la meta» G B CAIRD, «The three tenses of salvation», en *New Testament Theology,* 118-119

[115] J. B. Metz ha subrayado el valor de la razón anamnética, la potencia liberadora de la *memoria passionis et resurrectionis Christi,* la desabsolutización de este mundo con sus poderes desde el Cristo crucificado, que es el Cristo juez Cf. *La fe en la historia y la sociedad* (Madrid 1979), esp 129-145 (Redención y emancipación), 192-245 (Recuerdo-Narración-Solidaridad)

Sin Dios, personal e históricamente comprendido, la ética no encuentra fundamento último para unos imperativos absolutos que pueden reclamar la vida; la metafísica no encuentra respuestas tranquilizadoras a por qué existe el ser y no la nada, por qué existo yo pudiendo no haber existido y cuál es el sentido final de todo lo existente. Ser, persona, historia, son los tres capítulos supremos que se deben investigar con la razón pero que sólo son definitivamente pensables y vivibles en fe, es decir desde la abertura en oración y desde el acogimiento en fe en Dios, Principio y Fin sagrados. Los hombres verdaderos han reconocido que algo funda y dignifica la vida en tal medida que es superior a la propia pervivencia biológica. Los filósofos afirmaron que «la impiedad suprema es preferir la pervivencia al pudor y por querer salvar esa vida perder las causas por las que se vive» [116]. Los salmistas ya percibieron que la comunión con Dios es superior a lo que entonces era considerado el bien supremo del hombre: la vida larga (extensión), la posesión y felicidad inmediatas (intensidad). «Tu *hesed* (= gracia, fidelidad, amor, *Huld)* vale más que la vida» (Sal 63,4). La distinción entre la verdad de la vida y el pervivir, entre la mera existencia del hombre y la gracia de Dios, es un descubrimiento constitutivo de la humanidad ya irrenunciable. Esto supone que la vida se puede lograr o malograr, «salvar» o «perder», y que ese logro último es fruto de la «gracia» de Dios, porque nada puede dar el hombre para rescatar su vida perdida, escapar de la muerte o conquistar la benevolencia de Dios (Mc 8,36-37; Sal 49,8-9).

Ante la crisis de la ciencia positiva por un lado y de la metafísica por otro aparecen las religiones como única respuesta al problema de la salvación definitiva. Dejadas de lado las falsificaciones de lo religioso (panteísmo, magia, teúrgia, sectas, New Age, teosofías, pseudoformaciones psicológicas con pretensión salvífica...), quedan las religiones en sentido verdadero. Prescindiendo de las propias de los pueblos mal llamados primitivos y de las religiones nacionales, la atención se centra en las religiones proféticas y en las sapienciales. Las primeras se suelen identificar con el monoteísmo (judaísmo, cristianismo, islam); las segundas con las grandes religiones de Oriente (hinduismo, budismo...). Éstas elevan la pretensión de ser caminos de salvación tan válidos como el ofrecido por el cristianismo. El Concilio Vaticano II analizó el valor de esas religiones no cristianas y su significación salvífica [117]. Otras voces posteriores (muy diferentes entre sí y que hay que analizar en cada caso) recla-

[116] «Summum crede nefas animam preferri pudori et propter vitam vivendi perdere causas» JUVENAL, *Sat* 8,83-84

[117] Cf. NA 2 (budismo e hinduismo), 3 (islam), 4 (la religión judía).

man el reconocimiento de una pluralidad de vías de salvación con la misma dignidad objetiva, acomodadas a cada pueblo y determinadas por cada cultura Cristo sería un mediador de la salvación junto a otros, el máximo sin duda pero del mismo orden cualitativo, él sería el propio del área del Mediterráneo, como otros lo son de sus correspondientes áreas culturales y religiosas Es la tesis de la *teoría pluralista de las religiones*, que sucede al *cristoexclusivismo* (Cristo es toda y sola la salvación fuera de él sólo hay tinieblas y pecados) y al *cristoinclusivismo* (Cristo es el eje, el principio del que todo procede, al que todo tiende y en el que todo encuentra su plenitud) La teoría pluralista radical niega ese carácter de mediación originaria y consumadora a Cristo En una voluntad radical de colaboración entre todas las religiones propone que el centro de atención e interes para todos sea sólo la realidad de Dios, la trascendencia del hombre o la liberación histórica [118].

[118] El autor mas representativo de esta postura es J Hick y la obra programatica J HICK-P F KNITTER (ed), *The Myth of Christian Uniqueness Toward a Pluralistic Theology of Religions* (New York 1987) Cf R PANIKKAR, *The Unknown Christ of Hinduism* (New York 1981), J DUPUIS, *Hacia una teologia cristiana del pluralismo religioso* (Santander 2000) con bibliografía completa, R HAIGHT, *Jesus symbol of God* (New York 1999), P SCHMIDT-LEUKEL, «Was will die pluralistische Religionstheologie?», en MThZ 49 (1998) 307-334 y la replica de M SCHULZ, «Anfrage an die pluralistische Religionstheologie *Einer* ist Gott, *nur Einer* auch Mittler», en MThZ 51 (2000) 125-150 Analisis de esta postura en JUAN PABLO II, *Redemptoris missio* (Roma 1990) 35-36, J RATZINGER, «Situacion actual de la fe y de la teologia», en *Ecclesia* 2828-2829 (febrero 1997), CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Dominus Jesus* sobre la unicidad y la universalidad salvifica de Jesucristo y de la Iglesia (Roma, 6 agosto 2000), K H MENKE, *Die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Seinsfrage* (Freiburg 1995), H BURKLE, «Nulla salus extra Christum Zu christologischen Reduktion pluraler Christologien», en *Forum katholischer Theologie* 3 (1997) 161-175, ID , *Der Mensch auf der Suche nach Gott die Frage der Religionen* (Paderborn 1996), R SCHWAGER (Hg), *Christus allein? Der Streit um die pluralische Religionstheologie* (Freiburg 1996), CTI, *El cristianismo y las religiones* (1996), en *Documentos* 557-604, L LADARIA, «El cristianismo y las religiones Un reciente documento de la Comision Teologica Internacional», en *Seminarium* 38 (1988) 861-883, REDACTION DE LA REVUE THOMISTE, «“Tout recapituler dans le Christ” A propos de l'ouvrage de J Dupuis», en RT 4 (1998) 591-630, G D'COSTA (ed), *Christian Uniqueness revisited The Myth of a Pluralistic Theology of Religions* (New York 1990)

Para la historia de esta cuestion R BERHARDT, *La pretension de absolutez del cristianismo Desde la Ilustracion a la teologia pluralista de la religion* (Bilbao 2000), L CAPERAN, *Le Probleme du salut des infideles Essai historique* (1934), P DAMBORIENA, *La salvacion en las religiones no cristianas* (Madrid 1973), F A SULLIVAN, *¿Hay salvacion fuera de la iglesia? Historia de la respuesta catolica* (Londres 1992-Bilbao 1999), con la recension de G D'Costa en *Journal of Theological Studies* (1993) 791-797

Hay que distinguir lo que son programas de convivencia y colaboración de lo que son propuestas de fe En el diálogo cada religión debe partir y mantener una identificación clara con sus principios históricos y honesta con su confesión de fe fundante Ahora bien, la oferta cristiana se presenta como el resultado de una revelación positiva de Dios, que culmina en la encarnación de su Hijo Él es el Don supremo, el *Camino* por el que Dios viene a los hombres, en el que éstos encuentran su *Verdad* (revelación) y en el que les es dada la *Vida* (salvación) Por eso es el único Mediador entre Dios y los hombres El fundamento último son la constitución crística de los hombres, *creati in Christo,* y la encarnación Todo lo anterior, paralelo, posterior a él, puede ser anticipo, reflejo o explicitación de él, pero no puede reclamar autonomía absoluta frente a él o ser una alternativa a él «Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida, nadie viene al Padre sino por mí» (Jn 14,6) Cristo es fundamento, forma y futuro de todo lo creado, que por eso encuentra en él su origen, sentido y meta Descubrirle a él es descubrirse a si mismo, su logos y su nomos es nuestra logica y nuestra autonomía Este cristocentrismo no niega otras búsquedas y presencias de la salvación, pero ya no puede no referirlas a Cristo como su origen y criterio El ser de todo hombre tiene su fundamento objetivo en Cristo, por eso no alcanza su plenitud (salvación) si se da un rechazo positivo o malévolo de esa autorrevelación de Dios y del hombre en él No hay una acción del Logos no encarnado que no oriente internamente hacia el Logos encarnado, ni una acción autónoma del Espíritu Santo sin relación con el Hijo Este es el planteamiento objetivo del orden y mediaciones de la salvación, la relación de hecho que cada hombre tiene con Dios, y por consiguiente su camino de salvación, añade elementos nuevos, que sólo Dios y él conocen, y a cuya responsabilidad última debe dejarse

Hay una presencia universal, preencarnativa, de Cristo en el mundo y una acción del Espíritu Santo previa a la venida del Hijo Ellas fundan la real grandeza de muchas expresiones e instituciones religiosas Pero una vez que el Hijo se ha encarnado y el Espíritu ha sido derramado, no pueden ser en principio reconocidas como suficientes y autónomas frente a Cristo Esto equivaldría a negar el carácter escatológico de Cristo, su preexistencia y encarnación, que es el punto de partida de la misión cristiana, de la formación del NT y del desarrollo del dogma [119] Algunos de los pioneros de ese pluralis-

[119] Hay una presencia universal del Logos y una accion universal del Espiritu en las conciencias Junto a ellas esta la herencia del pecado, la presencia del mal, la imperfeccion de la naturaleza humana Las religiones no son equiparables a lo que en el plan salvifico significa el AT Ya no se puede aceptar una accion del Logos al mar-

mo soteriológico previamente habían reducido a «mito» la encarnación, la Trinidad, y «la revelación que es Dios presente al espíritu-que-habla-esta presencia», no su presencia encarnativa en la historia [120]. El problema que aquí se trata es el del significado soteriológico de esas religiones como sistemas de totalidad, y el de su validez una vez que ha venido Cristo. El problema de la salvación individual de cada hombre es otro y está resuelto en el NT: «En Dios no hay acepción de personas, sino que en toda nación el que teme a Dios y practica la justicia le es acepto» (Hch 10,34-35), y reafirmado en el Vaticano II: «Puesto que Cristo ha muerto por todos y la vocación última del hombre realmente es una, la divina, debemos mantener que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma de sólo Dios conocida, se asocien a este misterio pascual» (GS 22). Éstas son las verdades que en toda hipótesis se deben afirmar:

— La voluntad salvífica universal de Dios y los medios eficaces que él ofrece a cada uno para alcanzarla.

— La mediación universal de Cristo.

— La referencia necesaria de toda otra mediación al que es el Hijo, en quien fuimos creados y por quien hemos sido redimidos.

— Los valores *(praeparatio evangelica)* y los límites de esas religiones, por lo que es necesario que sean sanadas, elevadas y perfeccionadas por el evangelio (LG 17; AG 9).

6. Pedagogía de la propuesta misionera de Cristo

El anuncio del evangelio, que hace la Iglesia, responde al mandato y a la gracia recibidos de Cristo (Mt 28,19; Mc 16,15; 1 Cor 9,16; Gál 2,16; Ef 3,8). Una Iglesia sin misión sería infiel a su Señor y perdería la conciencia del don recibido. La Iglesia es llamada para ser enviada; es convocación para la misión. La misión nace de la obediencia a Cristo, del amor a nuestros hermanos y de la fidelidad a la propia identidad, debiendo ser ejercitada conforme a como vivió, predicó y murió Cristo. *No proseguir el anuncio de Cristo sería trai-*

gen del Logos encarnado en la humanidad judía (Jn 1,14), ni una acción del Espíritu desconexa u opuesta al Espíritu de la Verdad, es decir de Cristo (Jn 14,17; 15,26). «La especificidad e irrepetibilidad de la revelación divina en Jesucristo se funda en que sólo en su persona se da la autocomunicación del Dios trino». CTI, *El cristianismo y las religiones* n.88, en *Documentos,* 591.

[120] Cf. J. HICK, «Cristo en el contexto de las religiones del mundo», en *La religión en los albores del siglo XXI* (Bilbao-Deusto 1994) 153-171. Cf. el primer H. DUMERY de *Critique et Religion* (Paris 1957) 144.

ción a Dios y a los hombres, al ocultar a éstos la posibilidad suprema que existe en el mundo: conocer a Dios como él se conoce, participar de su propia vida, compartir el destino de Cristo con quien el Absoluto llega a la historia y ésta llega al Absoluto, anticipar en el Espíritu la comunión definitiva con Dios o la vida del mundo futuro. Sin misión, no es que no se salven los otros, es que no se salva la Iglesia (1 Cor 9,16).

La misión de la Iglesia se debe conformar al modelo de Jesús, predicador del evangelio del Reino, con sus cuatro actitudes fundamentales: convivir, enseñar, hacer, padecer.

1) Convivir compartiendo el destino de aquellos a quienes se dirige.

2) Proponer el evangelio en su triple vertiente: anuncio (palabra), celebración (sacramentos), realización (obras).

3) Realizar los signos que muestran su potencia transformadora y acreditadora, lo mismo que Jesús unió al anuncio del Reino los milagros como reverbero de su eficacia liberadora y como acreditación de su misión divina.

4) Asumir ese destino en servicio y sacrificio (Mc 10,45), en actitud solidaria con los más pobres y necesitados de la misericordia de Dios, poniendo la vida por ellos hasta la muerte, si fuera necesario, como lo hizo Jesús.

Los cantos del Siervo de Yahvé ofrecen el retrato anticipado de lo que exige una misión salvífica de carácter universal en un mundo que está bajo el pecado, y también el retrato de una Iglesia misionera, con amor y sin violencia, en pasión de profetas y en paciencia de mártires.

> «Ofreciendo su vida en sacrificio por el pecado
> verá descendencia que prolongará sus días,
> y el deseo de Yahvé prosperará en sus manos.
> Por la fatiga de su alma verá y se saciará de su conocimiento.
> El Justo mi Siervo justificará a muchos
> y cargará con las iniquidades de ellos.
> [...] Por eso yo le daré por parte suya muchedumbres,
> por haberse entregado a la muerte
> y haber sido contado entre los pecadores,
> llevando sobre sí los pecados de muchos
> e intercediendo por los pecadores» (Is 53,10-12).

La historia salvífica avanza del profetismo a la encarnación, yendo desde la particularidad de Israel a la universalidad de los pueblos. Lo que Dios dice al Siervo, Lucas lo refiere a Cristo y Pablo se lo aplica a sí mismo: «Yo te he puesto para luz de las gentes, para llevar mi salvación hasta los confines de la tierra» (Is 49,6; cf. Lc 2,30-32; Hch 13,47).

CONCLUSIÓN

CRISTOFANÍA, CRISTOTERAPIA, CRISTOLOGÍA

El nombre que ha prevalecido para designar a Jesús de Nazaret es el de *Mashiah* = Χριστός = Cristo. El tratado que explica su historia, mensaje y persona, es la cristología [1]. Mesías designa en el AT al elegido y ungido por Yahvé. De esta forma es cualificado con el Espíritu, es legitimado con la autoridad de Dios y es constituido responsable de la salvación del pueblo. En él se concentraban la promesa de Dios y la esperanza de los hombres. Tras desilusiones sucesivas y esperanzas vanas proyectadas sobre los reyes, profetas y sacerdotes, el término remite a una figura del futuro *(escatológica,* con tonos que hacen pensar en el fin del mundo; *apocalíptica),* que realizará de forma plena y definitiva ese designio salvífico de Dios para el mundo. Jesús de Nazaret fue identificado entonces y sigue siendo identificado hasta hoy con esa figura. *Jesús es el Mesías y el Mesías es Jesús.* La reflexión sobre él se inició a partir de la relectura del AT, cuyos textos fueron repensados a la luz de los hechos vividos y forman la infraestructura de la cristología del NT [2]. En él se concen-

[1] Kasper distingue el *punto de partida* de la cristología sistemática (profesión de fe de la comunidad eclesial), el *contenido central* (cruz y resurrección de Jesús) y el *problema fundamental* (relación entre la cristología ascendente, centrada en la cruz y resurrección, con la descendente centrada en la idea de encarnación). Respecto del punto de partida afirma: «Cristología no es otra cosa que la exégesis de la profesión de fe "Jesús es el Cristo"». Y a la luz de la comprensión de Jesús como Hijo de Dios, Verbo encarnado, descubierta desde el final de su historia de crucificado y resucitado, escribe: «La profesión de fe en la filiación divina de Jesús resulta ser lo distintivamente cristiano [...] Con la confesión de fe en Jesús como el Hijo de Dios está en pie y cae la fe cristiana». W. KASPER, *Jesús el Cristo* (Salamanca [10]1999) 44, 199.

La confesión de fe parte de los hechos acontecidos con Jesús; en este sentido la historia y su conocimiento son esenciales para el cristianismo. Un panorama sobre los resultados, la significación para la fe y la teología de la investigación o reconstrucción histórica de la vida de Jesús, poniendo la fe entre paréntesis («Jesús histórico») —se han distinguido tres: 1) La *Leben-Jesu-Forschung* del siglo XIX. 2) La iniciada por Käsemann en reacción frente a Bultmann. 3) La inspirada en una nueva lectura de las fuentes canónicas y en el valor superior otorgado a las fuentes apócrifas, propia del «Jesus Seminar» de Estados Unidos—, en G. THEISSEN-A. MERZ, *El Jesús histórico. Manual* (Salamanca 1999); J. P. MEIER, «The present state of the "Third Quest" for the Historical Jesus: Loss and Gain», en *Bib* 4 (1999) 459-487; A. PUIG I TÀRRECH, «La recherche du Jésus historique», en *Bib* 2 (2000) 179-201.

[2] Cf. M. KARRER, *Der Gesalbte. Die Grundlagen des Christustitels* (Göttingen 1990); C. H. DODD, *According to the Scriptures. The substructure of New Testament Theology* (London 1952).

tran la esperanza del pueblo judío y las esperanzas de salvación (mesianismos) que, en forma diversa (la sabiduría, la acción, el arte, la utopía, la política...), ha ido cultivando la humanidad. Él cumple una esperanza anterior y abre a otra esperanza ulterior, nacida de su vida y de la nueva vida que él ha hecho posible. «Cristo iba a heredar un mundo ya hecho y, sin embargo, iba a rehacerlo por completo» (Ch. Péguy).

El AT es la preparación positiva que la revelación, alianza y promesa de Dios se crean, suscitando la esperanza humana como fundamento antropológico, para su inserción definitiva en la historia, de forma que al llegar fuera percibida como una plenitud ya necesaria, después de ser gratuitamente ofrecida. Por ello es el camino necesario tanto para descubrir la pedagogía divina como para conocer la condición humana, una y otra encaminadas hacia Cristo. Cada cultura tiene su propia prehistoria, sus esperanzas y límites, a partir de los cuales tiene que reconocer y acoger a Cristo. Pero antes o después tiene que medirse, ensancharse y dejarse juzgar a la luz de la historia de Israel que, aun siendo una historia particular, es el signo anticipador de la alianza con toda la humanidad. Ninguna historia nacional, grupal o continental, es salvíficamente equiparable con la historia teológico-salvífica narrada en el AT. La salvación no es judía sino de Dios, pero viene por mediación de los judíos (Jn 4,22). El AT prepara hacia Cristo como prepara una totalidad a otra totalidad de sentido convergente (C. Westermann), como profecía de un futuro, como promesa hacia su cumplimiento y como tipo a su antitipo (L. Goppelt), como esbozos mesiánicos hacia el Mesías en persona (H. Cazelles), como revelación-alianza-promesa que se realizarán en plenitud en Cristo (P. Grelot), como una presencia real del Logos, que se revelará idéntico con Cristo en el NT (A. Tyrrell Hanson). En una palabra, como profecía y *Sacramentum Futuri,* interpretados según los cuatro sentidos: literal o histórico, alegórico o teológico, moral y anagógico (Padres de la Iglesia, Daniélou, de Lubac). Por ello el AT no es una prehistoria ocasional sino la intrahistoria constituyente del cristianismo, cuya confesión de fe es la unión de un sujeto histórico (Jesús) con un predicado soteriológico (Mesías): «Jesús es el Cristo». Ahora bien, si quién es Jesús nos lo enseña el NT, lo que es el Mesías nos lo enseña el AT.

> «Jesucristo, a quien miran los dos Testamentos, el Antiguo como [el objeto de] su espera, el Nuevo como su modelo, ambos como su centro» [3].

[3] B. PASCAL, P 740.

«El AT dice *lo que* es el Cristo (= Mesías, salvación y Salvador); el NT dice *quién es,* y esto de tal forma que es manifiesto: sólo conoce a Jesús aquel que le reconoce como el Cristo, y sólo sabe lo que es el Cristo quien sabe que él es Jesús» [4].

Jesús fue un judío y hay que comprenderle desde dentro de la historia de su pueblo, que él no niega sino transforma y consuma. En este sentido él desciende de David según la carne y es el heredero de las promesas. Pero su historia innova la anterior. Su vida pública, muerte y resurrección revelan su novedad. A la luz de ellas aparece no sólo como un buen creyente judío *(fe* en el sentido de la *'emunah* veterotestamentaria), sino también como alguien cuyo testimonio merece crédito y es creíble *(fe* en el sentido de confiabilidad, *Zuverlässigkeit, faithfulness, reliability),* para terminar siendo reconocido como alguien en quien se debe creer [5]. Jesús resucitado aparece así como sujeto de fe, como fundamento de nuestra fe para creer en Dios de una manera nueva, y como objeto de fe. La primera perspectiva nos une con el judaísmo; la tercera nos separa. Cristo es un fruto a la vez que una transformación del judaísmo [6]. Los títulos, que se le dan simultáneamente, muestran esa continuidad y novedad [7]. Tres quedan como definidores de su identidad y por ello definitivos: *Mesías* (que expresa su relación con Israel), *Kyrios* (que expresa su relación con la Iglesia y el mundo), *Hijo* (que expresa su relación con el Padre y con el Espíritu), que el Credo y la expresión popular han unido en la fórmula: «Jesucristo su Hijo nuestro Señor», ya presente en los prescriptos de las cartas de San Pablo (Rom 1,4.7; 1 Cor 1,9). El ser de Cristo se debe entender desde su realidad y desde sus rela-

[4] W. VISCHER, *Das Christuszeugnis des AT,* I (München 1934) 7. Las orientaciones y bibliografía recientes en P. M. BEAUDE, *L'accomplissement des Écritures* (Paris 1980); J. MILER, *Les citations d'accomplissement dans l'Évangile de Matthieu* (Rome 1999); R. PENNA, «Appunti sul come e perchè il NT si rapporta all'Antico», en *Bib* 1 (2000) 94-104; P. BEAUCHAMP, «Lecture cristique de l'AT», en *Bib* 1 (2000) 105-115.

[5] Para una historia de la investigación sobre los textos neotestamentarios que hablan de πίστις Χριστοῦ (Gál 2,16.20; 3,10.22; Flp 3,9; Rom 3,22; Sant 2,1; Ap 2,13; 14,12) a la vez que una vía tercera, entre la fe de Cristo (genitivo subjetivo) y la fe en Cristo (genitivo objetivo), que engloba a las dos, cf. A. VANHOYE, «Πίστις Χριστοῦ: fede in Cristo o affidabilità di Cristo», en *Bib* 1 (1999) 1-21.

[6] Cf. J. RICHES, *Jesus and the Transformation of Judaism* (London 1980); ID., «El judío Jesús: su interacción con el judaísmo de sus días», en *Conc* 269 (1997) 75-86, en diálogo con M. Hengel, G. Vermes, E. P. Sanders.

[7] Cf. J. H. CHARLESWORTH, *The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity* (Minneapolis 1987); M. HENGEL, «Jesus the Messiah of Israel», en *Studies in Early Christology* (Edinburgh 1995) 1-72; F. MUSSNER, *Jesus vom Nazareth im Umfeld Israels und der Kirche* (Tübingen 1999).

ciones. La historia y la persona, el ser y la función para los otros, nos dirán quién es Cristo. Antes que una cristología transcendental es necesaria una cristología positiva, y ésta se elabora comprendiendo a Jesús en su relación con:

— *Israel* del que proviene.

— Los *hombres y mujeres,* las *situaciones* e *instituciones* en medio de las que vive.

— *Dios* su Padre al que él remite y el Espíritu que le acompaña en vida y él envía tras la resurrección.

— La *Iglesia* su heredera en la que él pervive y se manifiesta.

En este sentido hay que superar el fácil esquema de una cristología desde arriba y otra desde abajo. Israel es el origen histórico de Cristo; la Iglesia es el ámbito de su revelación y presencia permanentes [8]; la Trinidad es el principio constituyente, que funda su ser y en el que se sitúa su hacer. El *desde abajo* y el *desde arriba* reclaman un *desde dentro* (fe e Iglesia), donde aquel pasado judío, transcendido en la resurrección, perdure salvífico y los conceptos teóricos (Trinidad) aparezcan como la realidad vivida del Origen absoluto (Padre), que se nos da en su Hijo encarnado (Cristo) y es universalizado e interiorizado en cada hombre por el Espíritu. El positivismo del Jesús histórico y el conceptualismo de una Trinidad abstracta, si quieren ser teología verdadera, tienen que encontrar su humus nutricio en el ámbito concreto de la Iglesia, comunidad de fe que al celebrar, vivir y predicar, descubre el verdadero sentido de la realidad cristológica. La cristología de los primeros discípulos comenzó *desde dentro,* es decir a partir de la experiencia de la resurrección y de Pentecostés (Jesús vivo en medio de ellos-derramamiento del Espíritu). Desde ella recordaron, recuperaron y repensaron primero la historia de Jesús y después la relación entre Jesús, el Padre y el Espíritu. Así debe comenzar, fundamentarse y construirse la cristología de cada generación. La contraposición reciente entre una cristología ascendente (desde abajo, el Jesús histórico) y una descendente (desde arriba, la Trinidad), si es metodológicamente legítima, es objetivamente estéril y equivocadora [9].

[8] Frente a la tesis de Kasemann, para quien la diferencia respecto del judaísmo anterior y de la Iglesia posterior era el criterio máximo para reconocer quién y cómo fue Jesús (primacía de la ruptura y originalidad), hoy nos inclinamos a acentuar la coherencia de Jesus con lo que le precede (Israel) y la convergencia con lo que le sigue (Iglesia) Cf G THEISSEN-D WINTER, *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung Vom Differenzkriterium zum Plausibilitatskriterium* (Gottingen 1997)

[9] J GUILLET, *Connaissance du Christ et genèse de la foi* (Toulouse 1968), después de afirmar que estos tres tiempos diferentes del misterio de Cristo nos ofrecen perspectivas complementarias, añade. «Nosotros contemplaremos el misterio del Verbo hecho carne

Primero hay que discernir, acoger y dejarse alumbrar por la revelación de Dios en Cristo (cristofanía), luego dejarse sanar, transformar y deificar por él (cristoterapia). Desde ahí se tiene la capacidad necesaria para descubrir el sentido, fundamento y verdad de Cristo (cristología).

I. CRISTOFANÍA: CRISTO EL CAMINO

Cristofanía (φαίνειν, φαίνεσθαι = dar luz, alumbrar, manifestarse, hacerse visible, aparecer). Jesús de Nazaret es un hecho de una historia particular. Vivió en una relación filial y obediente con Dios, a quien invocó *'abba;* y en una relación de solidaridad fraterna con los hombres, poniendo su vida por nosotros (ὑπὲρ ἡμῶν) e incorporándonos a su destino de muerte y resurrección. En su vida ha identificado a Dios como Padre y le ha implicado en nuestra existencia. En sus parábolas y acciones nos lo ha manifestado no como una realidad externa o paralela a su persona sino como aquel en quien él es, actúa por él y es solidario con él: «Quien me ha visto a mí ha visto al Padre» (Jn 14,9; cf. 12,45) [10]. Cristo a su vez ha compartido el destino de los mortales hasta el límite, viviendo lo humano en sus extremos de humillación y sufrimiento a la vez que de potencia y glorificación. Su exaltación en cruz (muerte) y en gloria (resurrección) fueron dos actos de un mismo destino. Dios le acreditó como Mesías,

1 Tal como él se ha revelado a los discípulos *después de la resurrección de Jesús* y tal como él subsiste hoy para nosotros.

2. Tal como existía *antes de la existencia humana de Jesús*

3. Tal como se ha realizado *en el tiempo de la existencia humana de Jesús»* (p 10).

Queriendo superar el planteamiento puramente positivista de Harnack y la visión descendente a partir del misterio trinitario de Barth, D Bonhoeffer en su curso de cristología en Berlín (1933) parte de su presencia viva en la Iglesia («El Cristo presente-Él por mí»), recupera la historia en aquel lugar y tiempo palestinenses («El Cristo historial» = *Der geschichtliche Christus),* para concluir con la preexistencia y encarnación del Hijo («El Cristo eterno»). Cf D BONHOEFFER, *¿Quién es y quién fue Jesucristo? Su historia y su misterio* (Barcelona 1971)

[10] «Toda la vida de Jesús, su palabra y su acción, son el lugar de la manifestación perfecta del Padre, ya que está unido a él por una comunión [para nosotros] inefable (5,17-30, 10,30) *Evidentemente con esto no está dicho que en adelante Dios sea sustituido por el hombre Jesús»* TOB a Jn 14,9 En el cristianismo ningún hombre sucede a Dios, ni el hombre al final reconoce que él es consustancial con Dios, el único y verdadero Dios, como quieren Feuerbach y Bloch. Éste lo propone como tesis en su libro *El ateísmo en el cristianismo La religión del éxodo y del Reino* (Madrid 1983) Cf J. L RUIZ DE LA PEÑA, «Ernst Bloch Un modelo de Cristología antiteísta», en *Com* RCI 4 (1979) 66-77.

constituyéndolo Señor e Hijo (Hch 2,36; Rom 1,4). En él se desveló lo que nuestra humanidad necesita, lo que puede hacer y lo que puede recibir. Por eso San Juan puede presentar a Cristo así: «He aquí el hombre» (19,5). Revelación de Dios y revelación del hombre es Cristo, siéndolos en unidad de naturaleza y de destino. Él transfiere el destino de Dios al hombre en una ἀντιστροφή (= correspondencia), *mirabile commercium,* admirable intercambio de destino entre el Creador y su creatura. En esto consisten la revelación de Dios y la salvación del hombre. Cristo es la Luz que alumbra (φαίνει) en la tiniebla (Jn 1,5; 1 Jn 2,8; Lc 1,79; Tit 2,11; 3,4). Grande es el misterio de la fe, que es Jesucristo (Col 1,27; 2,2), el cual se manifestó en carne (ὃς ἐφανερώθη ἐν σαρκί [1 Tim 3,16]) [11].

Cristo es la revelación de Dios al hombre y la revelación del hombre a sí mismo, porque en él pudo contemplar al Ejemplar del que es imagen:

> «Cuando el Verbo se hizo hombre, asimilándose al hombre y asimilando al hombre a sí, el hombre se hizo de infinito precio para el Padre por su semejanza con el Hijo *(ut per eam quae est ad Filium similitudinem pretiosus fiat homo Patri).* En los tiempos pasados se decía que el hombre había sido hecho a imagen de Dios, pero no se mostraba cómo, porque el Verbo, a cuya imagen había sido hecho el hombre, todavía era invisible. En cambio cuando el Verbo se hizo carne, confirmó ambas cosas: mostró *la imagen* verdadera, haciéndose él lo que era su imagen, y restableció de forma estable *la semejanza,* haciendo al hombre del todo semejante al Padre invisible, por el que era el Verbo de aquí en adelante visible *(consimilem faciens hominem invisibili Patri per visibile Verbum)»* [12].

Cristo no sólo reveló el hombre al propio hombre sino que mostró cómo, por ser conformado al Hijo, era de valor infinito para el Padre. Por la encarnación el Hijo se incorpora al destino de sus hermanos e incorpora a éstos a su condición y destino de Hijo. Su filialidad y herencia son ya las de sus hermanos, coherederos con él de su gloria y de la vida eterna (Rom 8,17; Gál 4,7; Ap 21,7; Tit 3,6-7; 1 Pe 3,22 Vulgata).

Cristo fue conocido como el hombre que, dejándose llevar hasta la posibilidad extrema de lo humano («ser humanidad de Dios»), otorgó a Dios su posibilidad extrema («ser divinidad del hombre»). En él se juntan los extremos: el ser infinito y el ser finito en unidad de persona y de destino. Él ha cifrado en su ser diferenciable pero in-

[11] Cf. A. Y. LAU, *Manifest in Flesh. The Epiphany Christology of the Pastoral Epistles* (Tübingen 1996).

[12] S. IRENEO, *Adv. Haer.* V, 16,2 (SC 153, p.216).

divisible la verdad de Dios y la nuestra; somos diversos en origen pero estamos ya unidos en el medio y en el fin: la única vida divina compartida. Por eso, en adelante ya conocemos a Dios y conocemos al hombre haciendo la experiencia misma de Cristo, reviviendo su forma histórica de vida, teniendo su misma alma o sentimientos, dejándonos guiar por su Espíritu. Su experiencia de Dios acontece en doble dirección. Él siendo hombre, sabe desde su entraña de Hijo quién y cómo es Dios; ahora bien, para saber quién es Dios, dado que sólo Dios conoce a Dios como Dios, él tenía que ser connatural (ὁμοούσιος) con el Padre. De lo contrario la revelación no hubiera sido ni exhaustiva ni definitiva: Cristo no sería «el último hombre», la «humanidad nueva», el «Futuro absoluto» anticipado; no estaríamos seguros de que Dios ha dado su «sí» irreversible a los hombres. Ahora bien, Cristo es el «Amén» de Dios al hombre (2 Cor 1,20; Ap 3,14; cf. Is 65,16) porque es realmente Dios hombre.

> «Jesús se revela a nuestra experiencia de hombres como el hombre que hace en plenitud la experiencia de Dios.
> Ahora bien, esta experiencia no es auténtica nada más que a condición de ser hecha por Dios mismo. Sólo Dios puede tener de Dios una experiencia de esta plenitud, de esta certeza, de esta proximidad.
> Es necesario, por tanto, que esta experiencia humana de Dios sea una experiencia hecha por Dios; es necesario que, en Jesucristo, Dios haya hecho, en hombre, la experiencia de Dios» [13].

Esa revelación que Cristo hace de sí mismo, y con ella la de Dios y del hombre, tiene lugar no sólo como palabra aislada ni sólo como historia puntual; va realizándose en el lento y largo camino de la vida, con cuyo andar acontece el experimentar *(Fahrt-Erfahrung)*. Haciendo nuestro camino de hombres, Cristo ha sabido qué es ser hombre, cuáles nuestras ilusiones y esperanzas. Conversando con nosotros, nos ha revelado el designio de Dios, ha abierto nuestras inteligencias para entender las Escrituras (Lc 24,45); partiendo el pan con nosotros se nos ha manifestado, y nosotros le hemos reconocido. Del reconocimiento en el amor, ha nacido la necesidad del anuncio a los hermanos (misión). Ahí comienza la historia de la Iglesia en la que se prosigue el encuentro, el caminar con Cristo, el oír su palabra, el recordar su pasión, el celebrar su eucaristía y en ella el reconocimiento y consentimiento. *La audición de su palabra, el seguimiento de su forma de vida, la adhesión a su doctrina, la convivencia con sus hermanos y la celebración de sus sacramentos son los lugares de su manifestación a nosotros (cristofanía).*

[13] J. GUILLET, o.c., 53.

La historia de revelación exterior de Jesús a sus contemporáneos se prolonga en la historia de manifestación interior a cada hombre. El encuentro y el seguimiento, la audición y el amor, la entrega de la vida y la participación en la suya, forjan un destino común. La experiencia de Cristo, como determinación personal de nuestra existencia, toque suyo que a vida eterna sabe y trastrueca la nuestra transformándola, es el punto cumbre del encuentro. La γνῶσις (= conocimiento [Flp 3,8]) y el ἀγαπή (= amor [2 Cor 5,14; Ef 3,19; 1 Tim 1,14; 2 Tim 1,13]) de Cristo llevan consigo aquella connaturalización con él, que se extiende hasta los sentimientos y las pasiones. El cristiano tiene entonces el mismo νοῦς (Rom 11,34) o pensar que Cristo, los mismos sentimientos (φρόνησις) que él tuvo (Flp 2,5; Ef 1,8). Cristo sabe así del hombre y el hombre sabe así de Cristo. «Quien me ama a mí será amado de mi Padre y a mi vez *yo le amaré y me manifestaré a él»* (Jn 14,21). «Mira que estoy a la puerta y llamo, si alguno escucha mi voz y abre la puerta yo entraré en su casa y cenaré con él y él conmigo» (Ap 3,20). El relato de Emaús (camino, coloquio, comensalidad, cena eucarística) es la parábola perfecta del encuentro con Cristo, quien revelándose a sí mismo desvela el misterio de Dios y alumbra el enigma del hombre.

«Yo soy el Camino [...], nadie viene al Padre sino por mí» (Jn 14,6). Camino por el que Dios vino a los hombres y camino por el que los hombres volvemos a Dios, ya que el camino de bajada y de subida, el de ida y vuelta, es el mismo. «Imagen de Dios», afirma Pablo (2 Cor 4,4). Rostro en el que reverbera la gloria del Invisible, al que nos asemejamos y en el que nos transformamos (2 Cor 3,18; Col 1,15). «Faces de Dios», tradujo Fray Luis de León [14]. «Centro de la figura de la revelación», dirá en nuestros días Balthasar [15].

II. CRISTOTERAPIA: CRISTO LA VIDA

Cristoterapia (θεραπεύειν, θεραπεία = servicio, cuidado, curación, solicitud). La revelación de Dios en Cristo ha tenido lugar desde dentro del tejido, en la carne y carrera de la vida humana (drama). El anuncio del Reino por Jesús fue acompañado de curaciones, con superación de dolencias y eliminación de enfermedades, restauración de deshonrados, afirmación de mujeres, niños y extranjeros,

[14] Cf. *De los nombres de Cristo,* Libro I, 2 (año 1583). Ed. de C. Cuevas (Madrid 1984) 191-206.

[15] «Cristo, centro de la figura de la revelación», en *Gloria* 1, 413-468. Cf. I. DE LA POTTERIE, «Cristo como figura de la revelación según san Juan», en *La Verdad de Jesús. Estudios de cristología joanea* (Madrid 1999) 299-320.

perdón de pecadores, resucitación de muertos. Junto a la imagen del profeta que habla en nombre de Dios estaba el carismático que con poder de Dios curaba enfermos y realizaba milagros. Sus entrañas de misericordia se conmovieron ante el hambre, la miseria y el dolor de los hombres [16].

Jesús fue sanador de la vida humana en la forma en que entonces enfermaba o se debilitaba, con la forma correspondiente en que entonces era pensable la sanación física, la rehabilitación psicológica y el restablecimiento personal. Apareció en medio de los hombres como médico que sana a los enfermos, como quien porta nuestras enfermedades, como el que perdona sus pecados al pecador. «No tienen necesidad de médico los sanos sino los enfermos; ni he venido yo a llamar a los justos sino a los pecadores» (Mc 2,17). «Recorría toda la Galilea enseñando en las sinagogas, predicando el evangelio del Reino y curando en el pueblo toda enfermedad y dolencia» (Mt 4,23; 9,35; cf. 10,1; Lc 9,1; Mt 4,24; Lc 6,17-18). A la luz del final (Resurrección, Pentecostés, Iglesia...), la muerte en la cruz fue interpretada como un portar-soportar-curar nuestras enfermedades, inseparable de un portar-soportar-perdonar nuestros pecados: «Ya atardecido le presentaban muchos endemoniados y arrojaba con una palabra los espíritus y a todos los que se sentían mal los curaba, para que se cumpliese lo dicho por el profeta Isaías, que dice: "Él tomó nuestras enfermedades y cargó con nuestras dolencias"» (Mt 8,16-17; cf. Is 53,4). «Él portó nuestros pecados en su cuerpo sobre el madero para que muertos a los pecados vivamos para la justicia: por sus heridas habéis sido curados» (1 Pe 2,24; cf. Is 53,5).

La potencia de «sanador-curador-médico» propia de Jesús se extendía entonces y se sigue extendiendo hoy desde la curación de los dolores físicos a las dolencias morales y a los pecados, ya que todo afecta al mismo sujeto, angustiándolo y anulándolo. La acción de Jesús fue vista en unidad integradora como manifestación de la sanación *(Heilung)* y del perfeccionamiento *(Heil),* de la benignidad (χρηστότης) y de la filantropía (φιλανθρωπία) salvadoras de nuestro Dios (Ef 2,7; Tit 3,4). Desde ese anclaje en toda la realidad personal hay que entender el título de Σωτήρ = Salvador, dado a Cristo, y la σωτηρία = salvación, que él ofrece (Lc 2,11; Jn 4,42; Tit 2,11; 3,4). El que Jesús fuera glorificado en la resurrección no podía hacer olvidar su misericordia con los pobres y enfermos. El valentiniano Ptolomeo lleva esta convicción al extremo de no querer llamar a Jesús Κύριος = Señor, sino sólo Σωτήρ = Sanador-Salvador [17]. Ahora bien,

[16] Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, «Las entrañas de Cristo Jesús», en *La entraña,* 59-74.
[17] Cf. *Adv. Haer.* I, 1,3 (SC 264, p.34).

la sanación suprema es la de la muerte y la plenitud suprema se da cuando participamos en la vida y potencia de Dios, que tienen lugar como inicio y causa de la resurrección universal. Eusebio une, casi identificándolos, ambos títulos: «Jesús es el Salvador y el Médico» [18]. «Ninguna imagen se ha grabado tan profundamente en la tradición cristiana primitiva como la de Jesús el gran médico prodigioso» [19]. Orígenes, el primer gran teólogo del cristianismo, ha sido, pese a su orientación platónica, el que con más frecuencia y extensión ha descrito a Jesús como médico [20]. San Agustín considera sinónimos los nombres: Jesús-Médico-Σωτήρ-Salvador [21].

La función de médico, ejercida por Jesús, fue y sigue siendo «curar» y «des-curar». *Curar,* es decir sanar al hombre, en su triple dimensión: somática (enfermedad), psíquica (angustia), pneumática (culpa, pecado). La interrelación entre estas tres dimensiones del hombre cuerpo-alma-espíritu hace muy difícil saber dónde comienzan los dolores, dónde las dolencias y dónde las degradaciones. Cristo acogió al hombre como unidad personal. Asumiéndolo en gratuidad transparente curó enfermedades, porque acogió absolutamente a las personas, y las arrancó a su propia angustia, marginación social y pecado ante Dios. Al asumirlas a su amistad, las acercó a Dios y con su poder perdonó los pecados, porque realizó en ellas el amor de Dios. Y de esta forma «des-curaba» a los hombres. «Cura» en latín significa cuidado, preocupación, angustia. *Des-curar* es des-cargar, des-preocupar, des-cuidar. *(Sorge* = angustia, ha traducido Heidegger) [22]. Cuando el hombre se descarga de sí mismo, no teniendo que velar angustiadamente por sí ante su nada ontológica y su futuro in-

[18] *Demonstr.* IV, 10,17-19. Sigue siendo clave la monografía de A. VON HARNACK, «Das Evangelium vom Heiland und von der Heilung», en *Die Mission und Ausbreitung des Christentums* (Leipzig 1924) 129-147.

[19] A. OEPKE, «ἰάομαι», en TWNT III, 204. Cf. E. SAUSER, «Christus Medicus-Christus als Arzt und seine Nachfolger im frühen Christentum», en TThZ 101 (1992) 102-103.

[20] Cf. A. VON HARNACK, o.c., 137 nota 6. Cf. S. FERNÁNDEZ, *Cristo médico según Orígenes. La actividad médica como metáfora de la acción divina* (Roma 1999).

[21] «Quos infirmos, eosdem impios nuncupavit. Leve aliquid videtur infirmitas; sed aliquando talis est, ut impietas nominetur. Nisi tamen infirmitas esset, *medicum necessarium non haberet: qui est hebraice Iesus, graece* Σωτήρ, *nostra autem locutione Salvator». De Trinitate* XIII, 10,14 (BAC V, 730). «Pro nobis tibi victor et victima, et ideo victor quia victima; pro nobis tibi sacerdos et sacrificium, et ideo sacerdos quia sacrificium, faciens tibi nos de servis filios de te nascendo nobis serviendo [...] Multi enim et magni sunt idem languores, multi et magni; *sed amplior est medicina tua». Conf.* X, 43,69 (BAC II, 452-453).

[22] Cf. M. HEIDEGGER, «Die Sorge als Sein des Dasein», en *Sein und Zeit* (Tübingen 1927-1993). J. Gaos traduce el título de este sexto capítulo: «La cura, ser del "ser ahí"», en *El Ser y el Tiempo* (México 1991) 200.

dominable e incierto, se libera de su historia anterior tejida de imperfecciones y pecados. Entonces queda redimido y manumitido para vivir sin angustia y sin cuidado; es libre. «Dejando mi cuidado entre las azucenas olvidado», dice San Juan de la Cruz [23]. Así curó y así sigue curando Jesús, como revelación y donación amorosa del Absoluto a la persona, no como fármaco de farmacia para un órgano o dolor concretos.

El miedo y la angustia, derivados de la finitud y del pecado, constituyen el problema fundamental de la existencia humana, hasta el punto de que estamos tentados a comprendernos como «seres para la muerte» (Heidegger). Ahora bien, la esperanza es un existencial tan radical y originario como la angustia (Laín Entralgo). ¿Qué o quién es capaz de arrancarnos ésta para que fructifique aquélla? Sólo el encuentro con una voluntad, a la vez poderosa y amorosa, que nos «quiera» incondicionalmente, hasta hacernos ser y relevarnos del mal ser en que nos encontramos, puede sanar y salvar al hombre y a todo hombre, porque el miedo y el pecado son universales y por ello universal es la necesidad de redención. Cristo reveló y realizó tal voluntad; por eso fue capaz de curar, restaurar y santificar. Drewermann ha analizado dos hechos: que el miedo es determinante de toda existencia y que la fe verdadera es a la vez potencia de salvación *(Heil)* y de sanación *(Heilung)* [24].

Cristo curó entonces y sigue curando a lo largo de la historia a quienes han creído en él. Curación quiere decir salud física y sanación espiritual, descubrimiento de sentido y de verdad, de libertad y de vida: en este sentido la Modernidad y las ideologías del progreso se refirieron a Cristo como Maestro, filósofo, moralista, héroe, revolucionario. Pero quiere decir también justificación y esperanza, perdón y fortaleza ofrecidas desde la pobreza que no humilla, en solidaridad y muerte; por ello la pintura del siglo XX —Rouault, Nolde, Chagall... [25]— y la postmodernidad se han reencontrado a sí mismas en el Cristo rechazado, el clown, el de la kénosis paulina y el Cristo médico de los sinópticos. Cristo curó entonces y sigue sanando hoy por su Santo Espíritu, que ha sido siempre invocado en la Iglesia como «perdón de los pecados», «salud de los enfermos», «padre de los pobres», «fortaleza de los débiles» [26]. Frente a una cultura que reprime los abismos de la existencia (el miedo, la culpa, el pecado, la

[23] *Noche oscura* VIII, 4-5.

[24] Cf. E. DREWERMANN, *Wort des Heils-Wort der Heilung. Von der befreienden Kraft des Glaubens* I-III (Düsseldorf 1988-1989).

[25] Cf. G. ROMBOLD-H. SCHWEBEL (Hg.), *Christus in der Kunst des 20. Jahrhunderts* (Freiburg 1983).

[26] Cf. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo* (Barcelona 1983).

muerte, el futuro...), Cristo asume la realidad, la sana y salva por el poder de Dios, dándose a cada hombre para que él se redima a sí mismo. San Anselmo pone en boca de Dios, dándose en Cristo, esta fórmula: «Tómame y redímete» [27].

La fe en Cristo a lo largo de los siglos ha sido fuente de sanación, generadora de libertad y suscitadora de servicio al prójimo. Quienes fueron perdonados por Cristo y sanados por su Espíritu [28] se convirtieron en sanadores de sus prójimos por la diaconía de la salud, de la caridad, de la enseñanza, de la política, de la contemplación... La Iglesia suscita a la vez fascinación y escándalo, o rencor como en Nietzsche, porque en ella relumbran la grandeza y la santidad de Dios, a la vez que encuentran acogida y dejan huella toda pobreza, degradación y marginalidad. En ella los enfermos, locos, pobres y extranjeros han encontrado siempre protagonismo y casa propia. Las medidas no las dan en ella ni el poder ni la sabiduría sino lo que se es delante de Dios: y para él todos somos hijos. A Cristo le merecieron interés, sobre todo, los marginados, caídos y enfermos. La parábola del buen Samaritano es el mejor retrato de Cristo: de Dios vino y se paró a levantar al hombre caído y herido, para proveer a su curación y devolverle la capacidad y el gozo de proseguir su camino.

Cristo pasó su vida y su muerte con nosotros; ellas fueron una apuesta ante Dios, poniéndose en nuestro lugar. Colocó el poder de su vida donde estaba el poder de nuestra muerte (violencia, injusticia, enfermedad, en una palabra: el pecado). Decir vida y persona en el horizonte del AT es decir cuerpo y sangre. Cristo puso su cuerpo partido y su sangre derramada como potencia de vida para deshacer, anular y borrar (= «expiar») el poder y las consecuencias del pecado. Cuando el ángel le dice a Isaías que su pecado está «expiado», tras acercar a su lengua la brasa del altar, dice que está «borrado» porque Dios con el poder abrasador y recreador de su propia vida lo ha destruido [29]. Ése es el sentido de los textos del NT al afirmar que con su sangre Cristo nos ha redimido y purificado: su cuerpo y sangre nos dan su vida que es eterna. El cristianismo es de un optimismo realista: el pecado existe y el hombre enferma. Pero ni el pecado ni la en-

[27] «Deus Pater dicit: accipe Unigenitum meum et da pro te; et ipse Filius: tolle me et redime te». S. ANSELMO, *Cur Deus Homo* II, 20 (BAC I, 886).

[28] Cf. A. VERGOTE, «L'Esprit, puissance de salut et de santé spirituelle», en *Explorations de l'espace théologique* (Leuven 1990) 199-212.

[29] «Una vez que esta brasa ha tocado tus labios, ha desaparecido tu iniquidad y tu pecado queda expiado» (Is 6,7). Otros autores traducen: borrar, perdonar, en lugar de expiar. El verbo tiene un sentido técnico: la absolución del pecado (Éx 29,36-37; Is 22,14; Jer 18,23). Es la misma raíz de la palabra hebrea *kippour*. Cf. Lev 16 (El día de la gran expiación o perdón) y Rom 3,23-26 (ἱλαστήριον).

fermedad, que abocan a la muerte, son la última palabra. La primera son Dios y Vida; hombre y pecado son palabras segundas y por ello penúltimas.

La convicción simple y originaria de la Iglesia naciente es que Cristo existió en favor nuestro, que en él Dios compartió el destino de los hombres, siendo «Emmanuel» = Dios con nosotros (Mt 1,23; cf. Is 7,14; 8,5-10). A esa presencia y benevolencia de Dios, asumiendo al hombre, arrancándolo a su situación de negatividad y abriéndolo a sus deseos profundos, a la vez que agraciándolo con su misma vida divina, se la llamó *salvación.* Como toda palabra que afecta al entero ser, situación y destino de la vida humana, ella es indefinible. La describimos en tres direcciones fundamentales como:

1. Superación de negatividades padecidas.
2. Conquista de realidades anheladas.
3. Abertura a algo anhelado, columbrado y conocido plenamente sólo después de poseído: Dios mismo.

La salvación no es la «solución» mecánica, mágica, artificial, que resuelve desde fuera el enigma de existir, sino un principio de sanación, iluminación y transformación personal que hace posible al hombre tomar en propia mano su destino, rehacerlo si está deshecho y consumarlo en Dios. Siempre se la ha entendido a partir de dos perspectivas: la superación del pecado y el don de Dios. A partir de ahí se ha designado la obra de Cristo como realizadora de la salvación. Otras veces se ha comprendido la salvación a la luz de los tres niveles antropológicos antes descritos, como:

1. Redención, liberación, rescate del mal, muerte, mundo... (Pecado).
2. Ilustración, iluminación, abertura a la luz, sentido, verdad... (Plenitud del hombre).
3. Deificación y por ello santificación, vivificación... (Dios).

La salvación designa un don de Dios y una experiencia fundamental del hombre, que afectan a su ser entero, implican toda la determinación negativizadora del pecado, a la vez que toda la acción divinizadora que Dios puede llevar a cabo en él, como ser polimorfo y poliverso. De aquí que la salvación como el ser pueda decirse de muchas maneras (πολλαχῶς λέγεσθαι). La experiencia fundamental de salvación, que es simple (Dios nos ha amado y perdonado entregándosenos irreversiblemente en su Hijo y en el Espíritu, de forma que correspondiendo a su amor quedamos resanados, siendo superiores a los poderes del mal y pudiendo mirar confiadamente al Futuro), hay que distinguirla de los distintos modelos o formas de explicitarla. Schillebeeckx ha enumerado catorce categorías para abarcar todas las maneras que encontramos en el NT de nombrar la gracia o

salvación de Cristo [30]. U. Dahlferth ordena todas esas categorías én cuatro modelos:

> «— *Modelo político* de lucha, con imágenes como cárcel, rescate, victoria, liberación, aniquilación...
> — *Modelo cúltico,* con imágenes como sacrificio, sufrimiento, entrega, sustitución, expiación, renovación de la vida, aceptación...
> — *Modelo jurídico,* con imágenes como alianza, derechos y deberes, ruptura de la ley, reconstrucción, culpa, castigo, satisfacción, perdón, restitución, compensación, justificación...
> — *Modelo personal,* con imágenes como comunidad, amistad, libertad, responsabilidad, desengaño, ofensa, ruptura de confianza, engaño, perdón, amor...» [31].

Cada una de estas categorías designa la experiencia salvífica fundamental bajo una perspectiva: la situación del hombre bajo el pecado, la acción histórica de Cristo, la relación nueva en que nos encontramos respecto de Dios, su iniciativa salvífica, el papel del Espíritu Santo, la responsabilidad que de ella surge, la implicación de la comunidad... Sobre ese fondo tan complejo se le dan a Cristo múltiples nombres que describen lo que él significa para nosotros (redención o salvación objetiva); lo que nosotros podemos y debemos hacer para realizar como nuestra esa vida nueva (redención o salvación subjetiva); y la forma de existencia resultante (existencia redimida). Cristo es visto: *a)* Como el que realiza esa gesta histórica, implicando a Dios mismo a favor del hombre y justificándolo; *b)* Como el que explicita ese don por la palabra; *c)* Como el que realiza en sí mismo esa vida nueva, siendo prototipo de la nueva humanidad. Cristo aparece así como:

a) *Sacramentum:* Dios mismo dándose mediante signos como amor y perdón (orden ontológico).

b) *Verbum:* Revelación de verdad e ilustración de realidad (orden intelectual).

[30] «Contenido concreto de esta gracia fundamental: *a)* Salvación y redención. *b)* Liberación de la esclavitud y servidumbre. *c)* La redención como liberación por compra y rescate. *d)* Reconciliación tras la desavenencia. *e)* La redención como satisfacción: paz. *f)* La redención como expiación por los pecados por un sacrificio. *g)* La redención como perdón de los pecados. *h)* Justificación y santificación. *i)* La salvación de Jesús como asistencia jurídica. *j)* Redimidos para una vida de comunión. *k)* Liberados para el amor fraterno. *l)* Liberados para la libertad. *m)* Renovación del hombre y del mundo. *n)* Plenitud de vida. *o)* Victoria sobre las potencias demoníacas». E. SCHILLEBEECCKX, *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación* (Madrid 1982) 466-499.

[31] U. DAHLFERTH, *Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie* (Tübingen 1994) 260.

c) *Exemplum:* Paradigma, ejemplar de esa vida nueva (orden moral) [32].

La salvación es de Dios y es Dios, dándose a cada hombre en Cristo y por el Espíritu. Es realidad divina en relación humana. Es para todo el hombre; para todos los hombres; para cada hombre [33]. Por eso tiene unos contenidos universalmente válidos pero a la vez tiene un momento único y un contenido específico para cada hombre. Lo que la redención del pecado y la deificación suponen para cada uno de nosotros, lo que son el perdón y el amor como reconstrucción de una historia pasada y abertura a una historia nueva de alianza con Dios, eso sólo lo sabe cada hombre. La salvación es siempre concreta y en última instancia sólo comprensible y expresable desde esa historia particular. Dios no crea ni salva a los hombres sino a cada hombre. Cada uno somos una creación diversificada en Cristo con una redención-deificación propia.

La redención es para el mundo, en la carne, dentro del tiempo [34]. Dios se revela en la carne, el límite aparentemente más lejano de sí mismo *(revelatio Dei non sub contraria sed sub extrema specie).* La carne es la forma de entrega de Dios al mundo en su Hijo (encarnación [Jn 1,14]) y el lugar de la existencia entregada de Cristo a cada hombre es la eucaristía: el don consumado [35]. El cuerpo de Cristo es

[32] Estos tres órdenes son esenciales e inseparables; cuando se separan y absolutiza uno de ellos se tiene una visión parcial de la salvación cristiana: pneumática, metafísica o mistérica, si se absolutiza el *Sacramentum;* intelectualista, racional, doctrinal, si se absolutiza a Cristo como *Verbum;* moralista y práctica, si se absolutiza a Cristo como *Exemplum.* Cf. S. AGUSTÍN, *De Trinitate* IV, 3,5-6 (BAC V, 326-332); B. STUDER, *«Sacramentum et Exemplum* chez Saint Augustin», en *Dominus Salvator. Studien zur Christologie und Exegese der Kirchenväter* (Roma 1992) 141-212.

[33] «Esta irreductibilidad de cada uno es la que motiva la extraordinaria atención de Cristo para cada uno [...] Que esta singularidad irreductible de cada uno se encuentre ser generada en el Principio mismo de toda generación (el Verbo eterno) y que, más aún, venga a él y se apropie de él en el proceso sin fondo de la Vida absoluta, he ahí, sin duda, una de las intuiciones más extraordinarias del cristianismo». M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair* (Paris 2000) 354-355.

[34] La afirmación de la carne, como lugar divino de la salvación humana, diferencia al cristianismo de muchas religiones, de la filosofía griega, de los idealismos en un sentido y de los materialismos en otro. «La incompatibilidad radical del concepto griego de Logos con la idea de su eventual *encarnación* alcanza su paroxismo desde el momento en que ésta revista la significación que tendrá en el cristianismo, la de *conferir la salvación. Ésta es, en realidad, la tesis que podríamos llamar "crucial" del dogma cristiano y el principio de toda su "economía"*» (ibid., 11)

[35] «Como pan vino la palabra / como fragmento de crujiente pan / fue dada, / igual que el pan que alimentase el cuerpo / de materia celeste. // Vino, compartimos su íntima sustancia / en la cena final del sacrificio. // Y nos hicimos hálito, sólo soplo de voz. // Palabra, cuerpo, espíritu. // *El don había sido consumado*» J. A. VALENTE, *Fragmentos de un libro futuro* (Barcelona 2000) 72.

así el nuevo templo, porque en él tienen lugar la revelación de Dios y la experiencia del encuentro del hombre con Dios. «Él hablaba del templo de su cuerpo» (Jn 2,21) [36]. Ahora bien, como el hombre no se agota en su temporalidad sino que tiene vocación de eternidad, la redención incluye esta vida y la futura. Es una degradación de la soteriología cristiana transferir la salvación sólo al otro mundo, y situarla sólo en el individuo y en su alma, lo mismo que situarla sólo en este mundo. La salvación abarca al hombre entero como persona, que es espíritu y cuerpo, individuo y comunidad, interioridad y exterioridad, radicación en el mundo y ordenación a eternidad. El don de Dios en Cristo y su Espíritu deben repercutir y conformar ya todos esos aspectos de la existencia humana. No es una nueva creación en cuanto negación de ésta sino recreación del proyecto, vocación y vida recibida de Dios al crearnos a su imagen para llegar a ser semejantes a él. Nuevo ser y nuevo vivir en medio de un mundo que está todavía bajo el maligno y tiene que pasar por la muerte para llegar a su figura definitiva. La salvación implica, por tanto, paso por la muerte y resurrección de la carne.

Cristo es la Vida (Jn 14,6). Conocerle es tener la vida eterna (3,36; 4,14; 5,24-26; 10,28; 11,25; 17,3; Rom 6,23; 1 Jn 2,25; 5,11-12). Ser cristiano es compartir esa vida de Cristo, quedar asociado con él al Padre y al Espíritu, y por ello existir con libertad y esperanza en el mundo. Él es la esperanza de la gloria: la del cuerpo, del alma y del espíritu (Col 1,27).

III. CRISTOLOGÍA: CRISTO LA VERDAD

Cristología (λόγος = palabra, sentido, conversación, razón, estructura). La lógica del NT avanza de las palabras a la acción y desde ambas al λόγος, hasta llegar a la Palabra [37]. Jesús no enuncia realidades sin ir acompañadas de una palabra que haga transparente su sentido; ni pronuncia discursos que no vayan acreditados por los signos correspondientes. «Gestas» y «discursos», «signos» y «palabras» constituyen el tejido interno del evangelio de San Juan, como otra manera de explicar lo que es la conexión entre predicación del Reino y realización de milagros en los sinópticos. Cristo relata parábolas, dice sentencias, habla palabras de vida. «Tú tienes palabras de vida eterna», había proclamado Pedro ante Jesús (Jn 6,68). San Juan llega

[36] Cf. K LEHMANN (Hg), *Jesus Ort der Ehrfahrung Gottes*. FS B Welte (Freiburg 1976); J RAHNER, *«Er aber sprach vom Tempel seines Leibes» Jesus von Nazareth als Ort der Offenbarung Gottes im vierten Evangelium* (Bodenheim 1998).

[37] Cf O CULLMANN, *Cristología del NT* (Salamanca 1998) 325-350.

al límite afirmando que Jesús es la Palabra, la Vida eterna, la que él vive en su comunión con el Padre y con el Espíritu (Jn 14,12-26). Quienes creen en él participan de esa vida, que por ser propia de Dios no está bajo el poder de la muerte; es eterna.

Los evangelios pasan del Jesús que habla palabras con autoridad y por encargo de Dios, al Jesús que reclama tener palabras propias con propia autoridad, hasta llegar al Jesús que es la Palabra de Dios, definiéndolo como «la Palabra» *(Lógos)*. Palabra y Verdad son sinónimos en el evangelio de Juan. El Logos encarnado es el que en su carne y biografía lleva a cabo el desvelamiento-revelación (ἀλήθεια = verdad) de Dios. Es el Hijo que ha estado en el seno del Padre, viene de él y en él se nos da a conocer. En adelante Logos e Hijo serán intercambiables: «A Dios nadie le vio jamás, el Unigénito que está en el seno del Padre, ése nos lo ha dado a conocer» (Jn 1,18) [38].

Lo mismo que Jesús, poniéndose en el camino de los hombres, compartió el drama de nuestra historia, el Logos eterno compartió el logos de la existencia humana. Dios habló como hombre [39], porque Dios tiene capacidad de ser hombre *(Deus capax hominis)* y la realizó históricamente en Jesús [40]. Así mostró que el hombre, por ser su

[38] La relación entre Hijo Unigénito y Logos no la instaura por primera vez el pensamiento griego sino el prólogo de Juan (1,1 18) El título Logos es la manera de expresar lo que el Hijo es, como el título Hijo es la manera de mostrar la última hondura e identidad de Jesús de Nazaret. La Patrística griega prolonga la reflexión de San Juan para instaurar la conexión con el horizonte griego, sin desligar al Logos del Hijo ni al Hijo de Jesús en su historicidad y su *veritas hebraica,* si bien los acentos recaen en la universalidad, eternidad y preexistencia Cf J MOINGT, «La cristología de la Iglesia primitiva El precio de una mediación cultural», en *Conc* 269 (1997) 87-96

[39] Cf. H. U VON BALTHASAR, «Dios habla como hombre», en *Ensayos Teológicos* I *Verbum Caro* (Madrid 1964) 95-126.

[40] Cf A GESCHE, «Dieu est-il "capax hominis"?», en RTL 24 (1993) 3-37 Que Dios sea *capax hominis* quiere decir que desde siempre Dios es *amor originario, bien difusivo, comunicación constituyente* en su propia vida trinitaria Como prolongación de esa divina autodonación interpersonal se comunica a sus creaturas Que el hombre sea imagen de Dios (trinitario) y en cuanto tal *capax Dei* quiere decir que está ordenado y conformado a él de forma que su ser es constitutivamente *capacidad, anhelo e indigencia de Dios* Indigencia natural pensada para preparar la donación sobrenatural de Dios en el tiempo, a la que está ordenada la creación originaria. La encarnación es así la realización suprema del ser de Dios como amor en autodonación hasta el límite de lo pensable y la realización definitiva de la creatura como capacidad y anhelo de aquel de quien es imagen (Gén 1,26, 5,1, 9,6, Sab 2,23) La encarnación es, por tanto, la meta del designio divino El centro y el sentido de la historia están allí donde el Hijo, imagen perfecta y visible del Padre invisible (2 Cor 4,4; Col 1,15) por ser «el resplandor de su gloria e impronta de su esencia (ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ [Heb 1,3a])», es hombre en la debilidad de la carne y Kyrios en el poder de su gloria (1 Cor 2,8). Esta autocomunicación

imagen, es *capax Dei* (capacidad de conocer, recibir y expresar a Dios)[41]; que la humanidad del hombre puede ser humanidad de Dios[42] y la lógica divina se puede expresar en lógica humana[43]. Éste es el último fundamento de la cristología, como reflexión del hombre sobre Jesús, Hijo de Dios encarnado y por ello Dios-hombre. La encarnación es así el último presupuesto para descubrir la lógica de la cristología. El hecho de que Dios haya asumido nuestra naturaleza para expresarse en ella, funda la posibilidad y la confianza para que nuestra razón limitada pueda expresar a Dios, no comprendiéndole como presa capturada sino como sentido fundante, luz alumbrada, horizonte ensanchador. Cristo nos deja el Espíritu Paráclito para conformarnos y adecuarnos a él, para recordarle y amarle, realizando y completando su verdad en la historia (Jn 16,13). La salvación y la verdad son inseparables: la salvación se encuentra en la verdad y la verdad conduce a la libertad y a la salvación (Jn 8,32).

Cristo es así la Verdad (Jn 14,6)[44] desde dentro de la razón del hombre. Una Verdad que abre la historia al Eterno, tras haber hecho partícipe al Eterno de nuestra condición itinerante, sufriente y con-

es la clave de intelección de Dios como Amor (1 Jn 4,7-8.16) y del hombre como creatura amorosa. Éstas son las bases de un cristocentrismo que incluye por un lado al Padre y al Espíritu y por otro la naturaleza y la humanidad. Este *cristocentrismo* incluyente de Dios y del hombre es el primer principio de realidad y por ello el primer principio de inteligibilidad de todo lo real. Cristo es principio (ἀρχή [Col 1,18]) que da comienzo al mundo a la vez que es el fruto que da el mundo (Is 4,2; Jer 23,5; Zac 3,8; 6,12 *[semah* = retoño, vástago, germen, pimpollo]). «Cristo es llamado Fructo porque es el fruto del mundo, esto es, porque es el fruto para cuya producción se ordenó y fabricó todo el mundo». F. LUIS DE LEÓN, «Pimpollo», en *De los nombres de Cristo,* ed. cit., 183.

[41] «Ea est invenienda in anima hominis, id est rationali, sive intellectuali, imago Creatoris, quae immortaliter immortalitati eius est insita». «Eo quippe ipso imago eius est, quo eius capax est, eiusque particeps esse potest; quod tam magnum bonum, nisi per hoc quod imago eius est, non potest». S. AGUSTÍN, *De Trinitate* XIV, 4,6 (BAC V, p.774); XIV, 8,11 (p.788).

[42] Cf. K. BARTH, «La humanidad de Dios», en *Ensayos teológicos* (Barcelona 1978) 9-34.

[43] La cristología como *Teológica,* después de integrar la *Teofánica* y la *Teodramática,* tiene dos tareas específicas: una, reflexionar «sobre cómo la verdad infinita de Dios y de su Logos puede ser apta para expresarse en el estrecho recipiente de la lógica humana, no sólo vaga y aproximadamente sino de forma adecuada»; y otra, descubrir e interpretar cómo todo hombre «situado ante el fenómeno Cristo puede y debe aprender a "ver" de nuevo: experimentar en lo inclasificable, totalmente otro de Cristo, el iluminarse de lo sublime, de lo glorioso de Dios, para lo cual posee en su estructura humana una precomprensión». H. U. VON BALTHASAR, *Teológica,* 1, 22-23.

[44] Cf. I. DE LA POTTERIE, *La Vérité dans S. Jean* I-II (Madrid 1977); H. U. VON BALTHASAR, *Teológica. 2. La Verdad de Dios* (1997); 3. *El Espíritu de la verdad* (Madrid 1998).

vocada a la muerte. *Cristo no es una verdad enunciada como proposición sino una Persona otorgada como vida. La cristología tiene sentido y es posible como resultado de la cristofanía y cristoterapia previas.* La afirmación esencial del NT es que Cristo se ha incorporado nuestra naturaleza y destino, para que nosotros podamos incorporarnos a él. Él no nos sustituye sino que nos precede, representa e incorpora. Así hace posible nuestra libertad como capacidad para realizar nuestra misión. La gloria del hombre es poder llegar a lo que es su posibilidad y necesidad supremas: la plenitud de Dios, la plenitud que es Dios. Cristo es la Verdad como Camino en camino y en vida. Y así manifiesta ser Realidad y Razón primeras, las que dan origen y son permanente principio tanto de existencia como de inteligibilidad [45]. Él es el Primogénito [46], el «Adelantado» y adelantador de todos los demás [47]; el Pionero de la salvación (Heb 2,10), «en quien tenemos puestos los ojos, por ser el autor y consumador de nuestra fe» (Heb 12,2; cf. Hch 3,15; 5,31). Desde sus entrañas, entregadas como sustento de nuestra existencia y sentido para nuestra inteligencia, descubrimos la lógica de la cristología [48].

[45] Cristo tiene razón, porque es el Logos «en quien estaba la Vida y la Vida era la Luz de los hombres» (Jn 1,4). Lo es no por una acción secundaria y adveniente sino como luz de su ser («Todas las cosas fueron hechas por él y sin él no se hizo nada de cuanto fue hecho» [Jn 1,3]). Por ello, al encontrarse los hombres con él, lejos de sentirse limitados porque reinase sobre ellos encadenándolos en el sentido de Lamartine («Règne à jamais, ô Christ, sur la raison humaine, / et de l'homme à son Dieu sois la divine chaîne»), es la Luz de la vida que desencadena nuestra finitud, ensanchándola hasta su divino origen y adhiriéndola a su divina meta. «Jesús-Cristo es el objeto de todo, y el centro al que todo tiende. Quien le conoce, conoce la razón de todas las cosas». B. PASCAL, P 556.

[46] Éste es el fundamento ontológico de la mediación y universalidad salvíficas de Cristo (consuma y salva quien crea y funda): su triple primacía. «El Verbo de Dios al hacerse carne [...] tiene la primacía sobre todos en el cielo: como *primogénito del pensamiento del Padre,* el Verbo perfecto dirige todas las cosas en persona y legifera en la tierra; como *primogénito de la Virgen* es justo, hombre santo, piadoso, bueno, agradable a Dios, perfecto en todo, libra del infierno a los que le siguen; como *primogénito de los muertos* es origen y señal de la vida de Dios». S. IRENEO, *Demostración de la predicación apostólica,* 39. Ed. de E. Romero Pose (Madrid 1992) 141-142. Sobre esta triple primogenitura del Logos encarnado (del pensamiento del Padre, de la Virgen, de los muertos), cf. A. ORBE, *Introducción a la teología de los siglos II y III* (Salamanca-Roma 1987) 874-880.

[47] Así traduce Col 1,16-17 FRAY LUIS DE LEÓN, *De los nombres de Cristo,* ed. cit., 183: «Todo por él fue criado; y él es el Adelantado entre todos y todas las cosas tienen su ser por él».

[48] M. DE UNAMUNO, *El Cristo de Velázquez* I, 3,18; cf. I, 20,1-4.

«[...] nuestras mentes
se han hecho como en fragua en tus entrañas
y el Universo por tus ojos vemos».

IV. FINAL

El contenido tanto de la fe como de la cristología es Jesucristo: hecho, figura, drama, idea, persona, Misterio. A esta complejidad del objeto debe corresponder en el sujeto que se encuentra con él y quiere conocerle una respuesta equivalentemente compleja. Él no es sólo un hecho que se agota en su particularidad; ni una idea abstracta; ni un programa moral; ni un mito universal. Él es, ante todo, una persona, la persona del Hijo encarnado, con quien nos están dados el Padre y el Espíritu. Es el Logos existiendo en humanidad. Porque él es Logos, el hombre para conocerle tiene que ejercer su λόγος (inteligencia); porque la encarnación ha acontecido en tiempo y lugar, debe ejercer el hombre la memoria recordante y analítica; porque es persona con libertad y corazón, debe el hombre ejercitar su libertad y corazón, de los que manarán la fe y el amor ante su Misterio. Sólo en esta connaturalidad entre sujeto y objeto es posible la cristología como ciencia rigurosa y como saber de salvación [49].

[49] Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, «Razón y corazón en cristología. Última lección en Gredos», en *Homenaje a J. M. Rovira Belloso. Revista Catalana de Teología* 25 (Barcelona 2000).

ÍNDICE ONOMÁSTICO